Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

Begründet von Franz Diekamp · Herausgegeben von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster
Schriftleiter: Univ.-Prof. Dr. Hermann Eising

Jährlich 6 Hefte — ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN — Halbjährlich DM 8,—

Nummer 4/5 — 1961 — 57. Jahrgang

Eine psychologische Untersuchung über die wissenschaftlich-theologische Ausbildung des katholischen Seelsorgeklerus und kritische Folgerungen hierzu.
Von Adolf Kolping, Münster

Pettazoni: Der allwissende Gott (Antweiler)

Millot: Das Heldenlied der Mission (Willeke)

Golega: Der homerische Psalter (Vogt)

Kaiser: Der Königliche Knecht (Junker)

Zimmermann: Untersuchungen zur Geschichte der altlateinischen Überlieferung des zweiten Korintherbriefes (Fischer)

Schenke: Die Herkunft des sog. Evangelium Veritatis (Reuss)

Riedinger: Die Heilige Schrift im Kampfe der griechischen Kirche gegen die Astrologie (Barbel)

La Bonnardière: Biblia Augustiniana AT II (Fischer)

Hausherr: Leçons d'un Contemplatif (Graef)

Seiler: Studien zu den Anfängen der Pfarrei- und Landdekanatsorganisation in den rechtsrheinischen Archidiakonaten des Bistums Speyer (Brück)

Stakemeier: Liborius und die Bekennerbischöfe von Le Mans (Franzen)

Graf: Die Kapuziner (Frank)

Alberigo: I vescovi Italiani al Concilio di Trento (Rogger)

Schwaiger: Die altbayerischen Bistümer Freising, Passau und Regensburg zwischen Säkularisation und Konkordat (Oswald)

Siewerth: Die Abstraktion und das Sein (Stallmach)

Bulst: Offenbarung (Manthey)

Malmberg: Über den Gottmenschen (Müller)

Leclerq: Saint Pierre Damien. Ermite et homme d'Eglise (Bernards)

Weber: Wirtschaftsethik am Vorabend des Liberalismus (Schachtschabel)

Wolf: Ordnung der Kirche (May)

Langner: Der Gedanke des Naturrechtes seit Weimar und in der Rechtsprechung der Bundesrepublik (Peters)

Bouësse: Le Sacerdoce Chrétien (Beumer)

Siefer: Die Mission der Arbeiterpriester (Greinacher)

Herz: Sacrum Commercium (Roth)

Meersseman: Der Hymnos Akathistos im Abendland (Engberding)

Gräf: Palmenweihe und Palmenprozession in der lateinischen Liturgie (Heiming)

Jungmann: Liturgisches Erbe u. pastorale Gegenwart (v. Severus)

Liturgisches Jahrbuch (Opfermann)

Spamer: Romanusbüchlein (Schauerte)

Pfleger: Kundschafter der Existenztiefe (Grenzmann)

Theologische Bibliographie

Eine psychologische Untersuchung über die wissenschaftlich-theologische Ausbildung des katholischen Seelsorgeklerus und kritische Folgerungen hierzu

Von Adolf Kolping, Münster/W.

Herm. Stenger, **Wissenschaft und Zeugnis.** Die Ausbildung des kath. Seelsorgeklerus in psychol. Sicht (Studia Theologiae Moralis et Pastoralis edita a Professoribus Academiae Alfonsianae in Urbe, tom. VII). Otto Müller Verlag, Salzburg 1961. 260 S. Lein. DM 24,80.

Diese Untersuchung, versehen mit einem 34 Tabellen enthaltenden Beiheft, das die statistischen Unterlagen handlich dem Leser bereithält, fußt auf einer Befragung von Theologiestudenten aus zwölf Bildungsstätten des gesamten westdeutschen Raumes. Sie will die psychologischen Auswirkungen der gegenwärtigen wissenschaftlichen Ausbildung des künftigen Seelsorgeklerus (nicht des künftigen wissenschaftlichen Theologen!) untersuchen. Wissenschaftliche Ausbildung ist ja nicht gleichbedeutend mit Ausbildung zum Wissenschaftler. Im Anhang werden der 29 Fragen umfassende Fragebogen, der auch andere als die wissenschaftliche Ausbildung betreffende Fragen enthält (einer späteren Auswertung seitens des Verf. vorbehalten), dazu Angaben über die Art der Auswertung seitens des Untersuchungsleiters mitgeteilt. Die Untersuchung lag der philos. Fakultät München (Philipp Lersch) als Dissertation vor. Außer einem Geleitwort von Bernh. Häring und Vorwort und Einleitung seitens des Verf. stellt sie im ersten Hauptteil die Befragung der Studierenden zusammen und fügt im zweiten eine „Befragung" der theol. Literatur über die Wertung der heutigen wissenschaftlichen Ausbildung des Klerus an, um im dritten Hauptteil eine zusammenfassende psychologische Deutung der empirischen Ergebnisse auf knapp 45 Seiten zu versuchen. Der Verf. vergleicht seine Ergebnisse mit Jac. Crottogini, Werden und Krise des Priesterberufes. Eine psychologisch-pädagogische Untersuchung über den Priesternachwuchs in verschiedenen Ländern Europas (Einsiedeln-Zürich-Köln 1955), ursprünglich eine Dissertation an der Universität Fribourg/Schw. Während die Untersuchung Crottoginis in dem Verhältnis von Weltpriester- und Ordensausbildungsstätten ihr Schwergewicht mehr bei dem Ordensklerus hatte (10:28), ist das Verhältnis bei St. umgekehrt (9:3); zudem hat St. auch etwa 140 Befragungen mehr als Crottogini.

Die Untersuchung kann angesichts der allseits empfundenen Notwendigkeit, daß eine durchgreifende, den Gesamtaufbau der theologischen Studien angehende Reform ein unabdingliches Postulat ist, und (für unsere staatlichen Ausbildungsstätten) angesichts der einmaligen Gelegenheit einer stellenmäßigen Vervollkommnung unserer Lehrkollegien nach dem Gutachten des Deutschen Wissenschaftsrates, auf ein gesteigertes Interesse stoßen. Freilich darf hierbei nicht übersehen werden, daß die Untersuchung sich bewußt nur auf die wissenschaftliche Ausbildung beschränken will, also die Konvikts- und Seminarerziehung, die den kath. Theologiestudenten in seiner Entwicklung stark formt und auch auf das wissenschaftliche Bildungsziel (positiv oder negativ) mit einwirkt, nicht berücksichtigt. Die Untersuchung will für die Beurteilung der theologischen Ausbildung des künftigen Seelsorgeklerus die Erstzuständigkeit der Theologie oder die Berechtigung auch philosophischer Erör-

terungen nicht leugnen, aber sie berücksichtigt dies in ihrer psychologischen Betrachtung nicht.

Unsere Besprechung möchte zeigen, wie jedoch für eine echte Wertung der gegenwärtigen Heranbildung des Seelsorgeklerus jene nicht berücksichtigten Momente, insbesondere die Gesamtsituation der Kirche, der psychologischen Sicht erst den vollen Wirklichkeitskontakt verleihen würden. Wenn in unserer Besprechung das statistische Moment, dem der Verfasser offenbar viel Zeit und Scharfsinn gegönnt hat, nicht so sehr einer Kritik unterzogen wird, so geschieht es deshalb, weil Rez. sich hierfür nicht kompetent erklärt, aber auch deshalb, weil, wie er unterstreichen möchte, die der Statistik zugrundegelegten Gesichtspunkte eben nur die psychologische Oberfläche, aber nicht die schwerwiegenderen Fragen berücksichtigt, denen die Unzufriedenheit mit der gegenwärtigen wissenschaftlichen Ausbildung entspringt. Die Untersuchung gibt nur einen Teilaspekt der wissenschaftsbildnerischen Lage unserer Seelsorgevorbereitung frei. Daß der Verf. sich der Mühe unterzogen hat, ihn uns zu erarbeiten, müssen wir ihm jedenfalls danken.

Was hat er uns zu berichten? Er unterscheidet sehr richtig das bloße „Leistungs- und Herrschaftswissen", das als einseitig zweckhafter Erwerb von Fachwissen definiert wird, von jenem Wissen, das die Gestaltung des menschlichen Gesamtseins, die „Bildung", formt (Bildungswissen). In der theologischen Aus-Bildung tritt zudem ein reicher Schatz von „Heilswissen" und Gotteserfahrung (18) hinzu. Worauf es St. ankommt, und was seine Enquête beherrscht, ist im Grunde die Frage, ob die heutige wissenschaftliche Ausbildung des Seelsorgeklerus zu echtem Bildungswissen führt, und da hören wir denn das erschreckende Ergebnis, daß für die philosophischen Semester (1.—4.) nur 22,4 % das Bildungserlebnis uneingeschränkt bejahen, während 77,6 % sich teils oder gar ausschließlich negativ äußern. In den theol. Semestern (5.—8. Sem.) ist die Bewertung günstiger (pos. 40,4 %; 59,6 machen Einschränkungen; völlig unzufrieden sind nur wenige). In der dritten Stufe, 9. bis 12. Sem., für viele die eigentliche Zeit des Priesterseminars, zeigt sich wieder ein Ansteigen der negativen Äußerungen, „die zunehmende Erfahrung eines gewissen Ungenügens" (65). Crottigini macht ähnliche Beobachtungen, wenn auch vielleicht nicht so vehement. Die Nuance wird auf die ruhigere geistige Situation im Untersuchungsland (Schweiz) zurückgeführt. Alles in allem ist das Bildungserlebnis, das von der wissenschaftlichen Unterrichtung ausgeht, stark beeinträchtigt, in der Philosophie besonders, aber auch in der Theologie.

Bei der Frage nach den Motiven, die zu der negativen Bewertung führen, wird von Lebensfremdheit, Abstraktheit, Theoretisieren gesprochen. Man ist unzufrieden über die Diskrepanz zwischen dem wissenschaftlichen Studium und dem „Knien vor Gott" (43). St. macht sehr gut aufmerksam, daß das Phänomen der geistesgeschichtlichen Diskrepanz, die unterschiedlichen Denkformen, in deren Gewand dem jungen Theologen die Glaubenswahrheiten begegnen (vgl. etwa die biblische, patristische, scholastische, moderne Formulierung der Begnadung), große Schwierigkeiten bereiten. St. meint, es fehle eine moderne Übersetzung der Theologie. Dazu komme die Pflicht, sich — mehr als nötig für unsere Zeit — mit Problemen überholter Häretiker oder scholastischer Streitfragen zu beschäftigen. Vor allem mangele es an einer Anleitung zum Studium (50); der Übergang vom Gymnasium zur Universität sei zu schroff. In der Theologie spielt auch die Persönlichkeit des Hochschullehrers in den Antworten eine Rolle. Bezüglich der verfügbaren Zeit ist hinsichtlich des Philosophiestudiums ziemlich gleichmäßig die Hälfte dafür, daß die vorhandene Zeit genüge, und die andere, daß sie nicht genüge, während in der Theologie nur 25 % die semestermäßig vorgesehene Zeit für genügend halten. Examensdruck und Paukerei lähmen die Freude an der Wissenschaft. Viele lehnen die Semestralia ab, ebenso Prüfungen in „weniger wichtigen" Fächern. Als günstigste Prüfungszeit wird der Semesterbeginn, also nicht der Schluß, wie es sich immer wieder gegen alle besseren Ansätze durchsetzt, vorgeschlagen (55). Freilich gibt es „eine kleine Gruppe von Stimmen", die „die Notwendigkeit und Zweckdienlichkeit der Prüfungen (betont). Es werden strenge Maßstäbe gefordert, denn die Examina sind sehr nützlich und halten zum Studium an. Sie sind mehr als nur ein notwendiges Übel" (56). Hier wird es sich kaum um ein Nachbeten von Maximen handeln, die der Student von seinen Vorgesetzten gehört hat. Hier äußert sich ein Blick für das Wesentliche und Gesunde, denn in Fragen wie die der besten Prüfungsmethode kann das Mehrheitsvotum oft nur den Wert einer symptomatischen Reaktion haben, die uns aber nicht entbindet von der Beurteilung dessen, wofür die mehrheitliche Meinungsäußerung jeweilen Reaktion ist. Das gilt auch hinsichtlich der hohen Zahl, die Änderungswünsche an die Gestaltung der Vorlesungen anmeldet (72,9 % gegenüber 27,1 %, die mit dem Vorhandenen einverstanden sind). Bei denen, die einverstanden sind, hört man dann gegen den Vorschlag von Diskussionen in den Vorlesungen ein beachtenswertes Urteil, daß nämlich die Vorlesungen weitgehend rezeptiv bleiben müssen, „wenn sie nicht zum Tummelplatz des wissenschaftlichen Dilettantismus werden sollen" (57). Fast die Hälfte der Änderungswünsche fordert mehr Seminarien, Colloquien, Fragestunden. Überhaupt ist eine Förderung des dialogischen Elementes erwünscht. Ich glaube, daß eine maximal günstige Unterrichtstechnik für die Zukunft die Wahrheit aus beiden Gruppen wird herausfischen müssen! (Vgl. A. Kolping, Einführung in die Kath. Theologie. Geschichtsbezogenheit, Begriff, Studium. Münster 1960, S. 162/7).

Hinsichtlich der Fächer und Fachgebiete zeigt sich zwar keine Philosophiefeindlichkeit, aber doch eine große Unzufriedenheit bezüglich der Art, wie der heutige kath. Theologe damit zu tun hat (70). „Die nicht sehr häufigen Nennungen von Ethik, Soziologie und Naturrechtslehre sind fast ausschließlich positiver Art" (71), eine aufschlußreiche Feststellung, die einerseits darauf hinweist, daß den Studenten offenbar die Wichtigkeit jener Gesichtspunkte durch den Studienaufbau kaum nahegebracht wird, anderseits aber dort, wo eine Begegnung mit jenen Gesichtspunkten des Ethischen, Soziologischen und des Ius naturae zustandekommt, jene Wichtigkeit auch empfunden wird. Zur Theologie des AT, die noch geringem Verständnis begegnet, obgleich sie — auch fundamentaltheologisch! — von nicht zu unterschätzender Wichtigkeit ist, ist offenbar im heutigen Lehrbetrieb der Zugang noch zu sehr erschwert. Bezüglich der pastoralen Fächer, die an sich entsprechend dem Zug unserer Theologenschaft zum Seelsorgspraktischen voranstehen sollten, lesen wir: „Die relativ große ‚Unwichtigkeit', die in den oberen Semestern festgestellt wird, mag ein Ausdruck für eine gewisse Unzufriedenheit mit der Darbietung dieser Fächer sein" (72). Nehmen sich diese Fächer nicht öfter, um den Eindruck des „Wissenschaftlichen" zu machen, das Modell ihrer Darbietungsmethode von den „theoretischen" Fächern? Rez. erinnert sich jedenfalls, wie gerade diese „Unselbständigkeit" zu Zeiten seines Studiums diesen Fächern keine Hochachtung eintrug. Doch mag sich da heute Einiges gewandelt haben. Unter den theologischen Fächern steht die Dogmatik naturgemäß voran. Ihr folgt dann nicht etwa die Moraltheologie, die erst an dritter Stelle steht, sondern die Exegese. Ich schreibe bewußt nicht Bibelwissenschaft, sondern die Beschäftigung mit dem Hl. Text, zumal des NT (ungeachtet der Sprachschwierigkeiten). Es scheint da, wie Stenger meint, „ein Aufholungsprozeß im Gange zu sein" (71). Gering ist das Interesse für Kirchengeschichte (72), noch geringer für Kirchenrecht. Auch hier gilt, daß solche Urteile nur symptomatisch sind, daß aber die Interpretation oft solche Urteile nicht unkritisch übernehmen darf. In der Lektüre werden kaum theologische Klassiker gelesen, nicht einmal Newman, vielmehr „fast ausschließlich zeitgenössische Werke bevorzugt", wie auch R. Schlund, Lektüre der Theologen, 1952, S. 7, schon festgestellt hatte. Die Bevorzugung von theol. Schriftstellern richtet sich „oft mehr nach der ansprechenden Qualität ihrer Schriften, als nach dem Maßstab ‚strenger Wissenschaftlichkeit' " (83). Unter den Nebenstudien stehen an der Spitze, etwa ein Viertel der Nennungen, Pädagogik und Psychologie. An eine Weiterbildung in Latein und Griechisch hat niemand gedacht (82).

Auch über das Verhältnis der wissenschaftlichen Ausbildung zu dem späteren Seelsorgeberuf hat St. Fragen gestellt. Was die Dauer des Studiums angeht, so wird von rund 60 % baldige Beendigung des Studiums gewünscht, während rund 40 % mit der gegenwärtigen Dauer einverstanden sind. Mit steigender Semesterzahl verändert sich das Verhältnis nur um 10 % zugunsten einer baldigen Beendigung. Dieser mehrheitliche Wunsch nach Kürzung der Studienzeit entspringt also wohl einer durchgehenden Haltung und nicht so sehr der faktischen Dauer des Studiums. Ebenso haltungsbedingt scheint auch die Frage, welche Motive eine baldige Studienbeendigung wünschenswert erscheinen ließen, wenn dort an der Spitze der Wunsch nach ideeller und wirtschaftlicher Selbständigkeit und Selbstbetätigung auftaucht, was dann freilich mit den Semestern prozentual ansteigt (34—50—71). Hinter dem nüchternen wirt-

schaftlichen Problem kann sich auch das Problem der „Ablösung" im tiefenpsychologischen Sinne bergen (86). An zweiter Stelle erscheint als Wunsch nach baldiger Beendigung das Verlangen nach seelsorglichem Wirken, wobei aber diese Motivation in allen Semestern ziemlich gleich angeben wird (45—48—49). Es wird auch die Klage laut, daß der ganze Betrieb „manchen zu einer großen Nervenbelastung" wird (87), ferner der Ruf nach Befreiung von der Enge des Seminarlebens, was St. jedoch nicht eigens in den Kreis seiner Betrachtungen einbezieht. Diejenigen, die ein längeres Studium wünschen, nennen als Grund in erster Linie die Möglichkeit zu intensiverem und gründlicherem Studium; erst an zweiter Stelle und mit Abstand (192 zu 38, was vielleicht auch etwas mit der Blickrichtung der Fragestellung zusammenhängen mag) wird mehr Zeit zum charakterlichen und religiösen Reifen gewünscht. Dennoch sieht man, daß das religiöse Motiv nicht an der Spitze liegt, weder vorhin im Blick auf die sehnsüchtig erwartete Zukunft wie hier im Blick auf das gegenwärtige Studium. Zeigt sich hierin nicht etwas, was sich im Umgang mit unseren Theologiestudenten bestätigt? Liegen hier nicht Probleme verdeckt, die noch besser statistisch-erfassend und vor allem psychologisch- und theologisch-durchleuchtend angegangen werden müßten?

Bei der Frage nach der später bevorzugten seelsorglichen Tätigkeit nennt St. (91) als „die auffälligsten Ergebnisse" den hohen „Anteil der Jugendseelsorge (eine alterspsychologisch verständliche Erscheinung) und die starke Würdigung des individuellen Momentes in der Seelsorge" (Widerhall der Sehnsucht nach persönlichem Kontakt, wie sie unserer Massenmenschheit im Geheimen eigen zu sein scheint, und das auf dem Boden des Helferwillens unserer jungen Theologen, wie ich es interpretieren möchte) [1].

Von besonderem Interesse ist der Einfluß des Studiums auf den Berufswillen. St. (91/2) mahnt zu großer Zurückhaltung bei der Auswertung der statistischen Zahlen, „da das Verhältnis von Fachstudium und Berufswille nicht in vollem Umfang der bewußten Reflexion zugängig ist. Möglicherweise wird z. B. eine Berufskrise der Beschäftigung mit Philosophie oder wissenschaftlicher Theologie zur Last gelegt, während sie in Wirklichkeit andere — unbewußte — Ursachen hat". Es kann sich oft nur um einen „Motivstrang" handeln, der mit anderen verflochten ist. Dem ist zweifellos zuzustimmen, aber das belegt m. E., daß man die Befragung eben doch differenzierter hätte durchführen müssen. Dennoch sind die Ergebnisse auch so noch aufschlußreich.

Zunächst fällt der größere positive Einfluß des Studiums auf den Berufswillen bei Crottogini auf, d. h. vor allem bei den Schweizer Theologen, gegenüber den ungünstigeren Angaben, die St. aus deutschen Verhältnissen für seine Untersuchung erhielt. Vielleicht hängt das nicht bloß mit den ruhigeren Verhältnissen in der Schweiz gegenüber den aufgewühlten bei uns zusammen, sondern auch mit dem Unterschied, wann die Erhebungen gemacht wurden (Crottogini 1951/2, St. 1957, vgl. S. 228 A. 2), denn eine gewisse Unruhe unter den Theologiestudenten macht sich jetzt nicht bloß bei uns breit. Ferner fällt auf, daß die Gefährdung offenbar in den mittleren Semestern (V—VIII) ihren Höhepunkt erreicht, was sich mit Beobachtungen aus der seelsorglichen Betreuung von Theologiestudenten deckt. Der Altersdurchschnitt liegt dort bei 23/24 Jahren (Tab. 1), also in jenem Lebensalter, in dem durchweg die Erwachsenenphase erreicht ist, d. h. jene Zeit, in der Lebensentscheidungen in möglichster Unabhängigkeit von Elternhaus und Führung getroffen werden. Der junge Mensch in den ersten Semestern war noch rezeptiver den auf ihn eindringenden erzieherischen Einflüssen ausgesetzt; jetzt kommt er zu einer kritischen Sichtung dieser Einflüsse, wobei die Freisemesterzeit, wie sie in manchen Konvikten eingeräumt wird, auch eine äußerlich selbständige Situation schafft. Wenn der Student zwar meint, das Studium gefährde ihn, so wird gerade für diese Zeit zutreffen, daß in Wirklichkeit andere unbewußte Ursachen der Grund für die eigentliche Gefährung sind. Doch mag man aus den Angaben der Studenten über eine Gefährung des Berufswillens durch das Studium dies wohl mit Recht herushören, daß ihnen das Studium, die Art, wie ihnen heute die Theologie angeboten wird, in den existenziellen Entscheidungen zur Annahme oder Ablehnung ihres menschlichen Holocaustum wenigstens keine fördernden Impulse bringt.

Die Begründungen und Bemerkungen zu der Frage nach Förderung, Erhaltung oder Gefährdung des Berufswillens durch das Studium sind nicht sehr zahlreich, wohl ein Beweis, daß diese Frage der Reflexion der Studenten nicht sehr offensteht. Unter den Äußerungen, die getan werden, nehmen die negativen breiten Raum ein (75 % der abgegebenen Bemerkungen zur Frage). Als Gründe für die gefährdende Macht des Studiums hören wir von vagen Zweifeln, ob die besprochenen Irrtümer in Philosophie und Theologie nicht doch Recht hätten, die kritische Haltung in den biblischen Fächern (für die Zukunft übrigens noch eine große Belastung!), die geringe Glaubwürdigkeit von Apologetik und Gnadenlehre, die Kälte des Studiums, der Mangel an organischem Zusammenhang. „Beide, Fachstudium und Berufswille, sind wie Parallelen, die sich niemals schneiden. Die wissenschaftliche Theologie wird nicht zur Heimat, die Antriebe zum Priestertum kommen aus anderen Quellen" (Urteil von St. 94). Die wenigen Erläuterungen zu der positiven Bewertung heben hervor, daß das religiöse Leben durch das Berufsstudium untermauert und die Glaubenssicherheit erhöht werde (94). Im Ganzen wollen wir jedoch nicht übersehen, daß gemessen an der Gesamtzahl der beantworteten Fragebogen nur 9,7 % von einer Gefährdung sprechen (Tab. 33 bzw. 34). Ich halte das für eines der wichtigen erfreulichen Ergebnisse der Untersuchung.

Bei der Frage nach den Wünschen, die die Studenten angesichts ihrer späteren Berufsaufgabe an eine Neuordnung ihres Ausbildungsganges stellen, geben 76,1 % eine Antwort; die Äußerungsbereitschaft steigt mit den höheren Semestern. Wiederum steht eine nicht wesenhaft religiöse Forderung mit 57 % aller Wunschnennungen an der Spitze, nämlich die Forderung nach umfassender Lebensbezogenheit (mehr Ausrichtung auf den späteren Beruf, mehr Raum für die praktischen Fächer, aber auch mehr Kontakt mit dem Leben anstelle allen Theoretisierens und einer „bewahrenden" Abschließung). Einige Studenten suchen Professoren mit Seelsorgserfahrung. Bei der Forderung nach „innerer Lebendigkeit und religiöser Fruchtbarkeit", wie St. als zweite Gruppierung vorführt, hören wir den Wunsch nach stärkerer Sinnträchtigkeit des Studiums, nach größerer Geschlossenheit des Studienaufbaues. Nur 8 % aller Änderungswünsche zielen auf eine ganzheitlichere, religiöse Bildung. Offenbar wird darauf im Erlebnisraum der Studenten nicht so sehr geachtet, weil sie sich, falls sie es nicht selbst erlebt haben, von sich aus wohl keine Vorstellungen machen können, wie es sein könnte. Auch sonst begegneten wir ja dem, daß die genuin religiösen und theologischen Gesichtspunkte an nachgeordneter Stelle auftauchten.

Im zweiten Hauptteil seiner Untersuchung, der „Befragung" der theol. Literatur, richtet St. seine Aufmerksamkeit „nur auf die Problematik der Bildung, also auf die Möglichkeiten eines negativen Bildungserlebnisses" (109). Es kommen u. a. zu Wort Schröteler, Lakner, die Brüder Rahner, Reuss, Jungmann, Schmaus, Kappler, Soiron, Lotz, Höffner. Die Autoren fordern Sinnträchtigkeit des Wissensschatzes, Lebendigkeit und Lebensbezogenheit, schenken ihre Aufmerksamkeit auch der geistesgeschichtlichen Distanz, dem Zeitmangel und Examensdruck. Die Gestaltung und der vorbereitende Wert des Wissensgutes leidet nach ihnen auch an einer Überdifferenzierung des Wissensstoffes, an einer fehlenden Geschlossenheit der Stoffgebiete. Bei dem Verhältnis von wissenschaftlicher Theologie und Seelsorge hebt Lakner, Zentralobjekt S. 30, hervor, daß der Durchschnittsseelsorger zwar neben dem „Kinderglauben" noch die wissenschaftliche Glaubenserkenntnis gewonnen habe, aber „ohne daß zwischen beiden eine eigentliche Harmonie und Synthese zustandegekommen wäre". Erstaunlich ist übrigens, wieviel gerade Jesuitentheologen zu Wort kommen, wie ja auch gerade aus ihrem Kreis der Wunsch nach einer Verkündigungstheologie laut wurde. Hinsichtlich der Disposition der Studierenden hören wir von einem „merklichen Begabungsschwund bei den Theologiestudenten" (Höffner) und einem Begabungswandel im Sinne einer unverkennbaren Interessenverlagerung vom Geistigen ins Technische, ins Konkrete („Konkretismus", Schelsky), ins Faßbare. Hier ist übrigens m. E. auch die heutige Neigung zur Hl. Schrift einzuordnen. Der junge Theologe vermeint, unabhängig von aller verwirrenden Problematik, gleich-

[1] Theologisch-wissenschaftliche Tätigkeit als Dienst, als seelsorglicher Dienst an der Kirche tritt überhaupt nicht als Berufsziel auf. Vielleicht birgt sie sich unter den Sondergebieten, genannt wird sie aber dort (90) nicht. Diese Aufgabe eines Priesters scheint bislang unter seelsorglichen Aspekten den jungen Theologen kaum bewußt gemacht zu werden. Die neuerlichen Mahnungen in dieser Richtung (J. Höffner, A. Kolping, K. Rahner u. a.) konnten in der Enquête von P. Stenger naturgemäß noch keinen Widerhall finden, da sie sich erst durchsetzen müssen. Wie aber auch wissenschaftliche Theologie ein seelsorgliches Anliegen sein kann, dafür lese man den Aufsatz von K. Rahner, Exegese und Dogmatik, in: StdZ 68, 1960/61, Heft 10!

sam auf ein paar Seiten überschaubar, das zu besitzen, was Gott uns gesagt hat. Freilich sieht er dann, wenn er sich näher mit der Schrift beschäftigt, all jene Schwierigkeiten mutatis mutandis auftauchen, denen er entgehen wollte, als er sich von einer „scholastischen" und „wissenschaftlichen" Theologie abwandte. Die Schwierigkeiten sind halt wesenhaft damit gegeben, daß der Logos Fleisch wurde. Endlich hören wir aus berufenem Munde Beachtenswertes auch über die Didaktik und Wirklichkeitsnähe, die Wissenschaftlichkeit und die menschlich-religiösen Qualitäten, die der Lehrer der Theologie mitbringen muß, soll sein Wort Leben zünden.

Diesem Ziel will St. auch mit seinem dritten Teil dienen, der die zusammenfassende psychologische Deutung der empirischen Ergebnisse vorlegt, damit die theologische Unterrichtung lebendig werde und in das persönliche Zeugnis und in die Verkündigung übersetzbar sei. Der heutigen Darbietung tue not, daß die wissenschaftliche Ausbildung des künftigen Priesters „einen möglichst großen Fundus an gemütsnahem, theologischem und sonstigem Bildungswissen entstehen läßt" (215), daß aber auch den Bildern und Symbolen wieder „ihre Mittlerrolle zwischen dem Bewußtsein und den unbewußten Kräften" (216/7) gewahrt bleibe. Hier müsse ein Wandel, psychologisch gesehen, erstrebt werden, so daß „in der Darbietung des Wissens selbst der Bildschwund behoben wird; zum anderen, daß der Zugang zu den Bildern dem künftigen Seelsorger erschlossen wird" (218). St. (217) zitiert ein Wort von H. Rahner, Eine Theologie der Verkündigung (Freiburg ²1939), S. 10: „Wie ich nicht sage, daß der entzückende Morgentau, der nach einer Sommernacht auf den Blumen liegt, H_2O sei (obwohl das durchaus richtig ist), so kann ich auch nicht die Menschenherzen mit der Tatsache hinreißen, daß die heiligmachende Gnade ein accidens physicum sei". St. macht sich weithin das Anliegen der Verkündigungstheologie zu eigen.

II

Wie steht es mit seinem Buch? Ich möchte nicht auf Einzelheiten der Befragungsmethode eingehen. Man könnte, wenn das auch aus begreiflichen Gründen schwierig wäre, wünschen, er wäre näher auf die Unterschiede der Studienbedingungen der Studenten eingegangen, ob sie an einer Universität studieren oder in einem Diözesanseminar oder einer scholastisch strafferen Ausbildung wie etwa in St. Georgen (Frankfurt) oder in Innsbruck. Nicht bloß der einzelne Professor, sondern das „Betriebs-Klima", die größere oder geringere Freundlichkeit der erzieherischen Instanzen gegenüber der wissenschaftlich-theologischen Bildung beeinflußt doch weitgehend mit das Bildungserlebnis. Auch das Problem der von den Studenten oft nicht bewältigten langen Semesterferien hätte eine detailliertere Befragung erfordert, ein Problem, das die Aufmerksamkeit aller verantwortlich Beteiligten herausfordern müßte, soll hier nicht wertvolle Zeit vertan werden. Vor allem aber vermisse ich entsprechende Fragen über das Glaubensleben und die Gläubigkeit der Studenten. Es hängt doch viel, sehr viel an Bildungserlebnis davon ab, ob ich innerlich von der Realität der Glaubensgeheimnisse durchdrungen bin, oder ob ich sie nur so glaube, „weil das dazugehört". Sind es nur die fremden Denkformen, die die wissenschaftlich-theologische Ausbildung heute so belasten, daß man hier bloß Änderung zu schaffen brauchte im Sinne des psychologisch interessierten Verfassers, oder liegt dem Ungenüge an unserer Ausbildung nicht auch eine Sachkrise zugrunde? Ich möchte das glauben. Davon hören wir in der Untersuchung nichts.

Die Sachkrise des Glaubenslebens ist aber gegeben mit dem grundsätzlich weltweiten Abbau des mythischen Welterlebens und der dadurch psychologisch gegebenen Erschwerung des erlebten ordo hominis ad Deum. Ich habe davon im § 3 meiner „Einführung in die kath. Theologie" einiges Grundsätzliche gesagt, das hier nicht wiederholt zu werden braucht. Man darf keinesfalls meinen, eine stärkere unreflektierte Heranziehung der Bilder- und Symbolsprache helfe diese Krise zu überbrücken. Wir müssen vielmehr mit dem radikalen Weltimmanenzbewußtsein (E. Brunner), das die Menschheit für die Zukunft beherrschen wird, in der Weise fertig zu werden suchen, daß wir die kreatürliche Mittelbarkeit unseres Gottesverhältnisses theologisch besser durcharbeiten. Ein radikal unmittelbares Gottesverhältnis (nulla creatura in ratione obiecti visi se habente, Benedikt XII.) wird uns vom Dogma erst ohnehin für die Ewigkeit in Aussicht gestellt. Von hieraus denke man einmal darüber nach, ob solche scholastischen Bestimmungen wie die häufig angefeindete von der Begnadung als einem accidens physicum den heutigen Menschen in seiner Glaubensnot wirklich so hilflos lassen, wie es auch das Wort H. Rahners nahelegen könnte! M. E. geht aus den Untersuchungen von St. dies mit Dringlichkeit hervor, daß alle an der Bildung unseres künftigen Klerus arbeitenden Kräfte sich mühen müssen, eine Einheit zwischen der religiös-aszetischen und der theologisch-wissenschaftlichen Bildung anzustreben. Die oft primitive Redensart, es genüge der fromme Priester, muß ihres theologiefeindlichen Akzentes entledigt werden, damit das zum Tragen kommt, was sich in dieser Formel an echter Zielsetzung birgt. Das ist deshalb notwendig, weil sich hinter ihr oft – eingestanden oder uneingestanden – eine agnostizistische Geringschätzung der theologischen Bemühung um den Intellectus fidei versteckt, als sei in rerum veritate alles doch tatsächlich totaliter aliter. Wenn die theologische Ausbildung unseres Seelsorgeklerus gerade heute nicht von dem Pathos, von einer augustinischen Leidenschaft getragen ist, „zu erkennen, was wir glauben", wenn der Intellectus fidei keine Herzensangelegenheit ist, dann weithin nicht bloß deshalb, weil man auch anderweitig geistig träge wurde und auch in anderen menschlichen Erkenntnisbemühungen, die über die Erfassung des empirisch Gegebenen hinaus vorstoßen wollen, sich nicht gerne engagiert. Es besteht vielmehr die Gefahr, daß die offenbarten übernatürlichen Realitäten, die von den Glaubensthesen uns umschrieben werden, im aktuellen Bewußtsein ihr Realitätsgewicht verloren haben, obwohl wir sie natürlich im Glaubensakt theoretisch weiterhin festhalten.

Aus all dem ergibt sich ein sehr wichtiges Desiderat unserer wissenschaftlichen Ausbildung des Seelsorgeklerus, das ich hier nicht im Einzelnen ausführen, nur formal umreißen kann. Sicher, vielerlei wäre für den Seelsorgeklerus – und für wen von uns nicht? – zu wissen nötig, aus Geschichte und biblischer Literatur und Soziologie und Psychologie und was sonst noch. Für die „dringliche" Installation immer neuer (mehr oder weniger theologisch wirklich durchdachter) Disziplinen lassen sich leicht Begründungen finden. Aber man möge sie dann Spezialausbildungen einzelner interessierter und qualifizierter Studenten überlassen (vgl. des Rez. Einf. in die kath. Theologie S. 164). Das, was dem Seelsorgeklerus „auf dem Wege über das Zeugnis zur Verkündigung werden soll" (Stenger S. 27), ist die Offenbarung, wie sie uns durch die Kirche vorgelegt wird. Das ist sein eigenstes Gut. Der Seelsorgeklerus soll nicht den Soziologen und den Historiker und den Kulturpolitiker oder was sonst noch (auch nicht den Therapeuten!) ersetzen oder dessen Arbeit mitversehen, wenigstens nicht grundsätzlich. Daher müßten wir zu einer stärkeren Konzentration der für alle verpflichtenden Grundausbildung auf jenes Zentrale (in den systematischen Stammdisziplinen) gelangen. Dann würde dem künftigen Seelsorger die Integration seiner theologisch-wissenschaftlichen Bildung in seine künftige Berufsarbeit und eine echte Stärkung seines Berufswillen, eine Erkenntnis, daß gerade auch der Priester notwendig sei, sichtbarer und vollziehbarer.

Diese Konzentration müßte aber schon in den ersten Semestern beginnen. Auch bei Stenger (48) fragen die Studenten dieser Semester nicht zu Unrecht: „Welchen Beruf hatten wir eigentlich nach dem Abitur

gewählt?" Es ist dort so wenig „Theologisches". Wenn J. Beumer in einer freundlichen Kritik meiner Einführung (Schol 37 [1960] 586) bemängelt, es finde sich dort zuviel, was später in Dogmatik und Fundamentaltheologie vorkommt, so war dort nicht eine unzeitgemäße Vorwegnahme späteren Stoffes beabsichtigt, sondern der Versuch, in großen Zügen bestimmte (und für den angehenden Theologen oft so neuartige) Aspekte in der vom Studenten erwählten Wissenschaft zu signalisieren. Wir müssen für unsere jungen Theologen, die oft wenig konkretes Glaubenswissen mitbringen, das theologische Studium in etwa in konzentrischen Kreisen aufbauen (vergleichbar dem Kleinen und dem Großen Katechismus). Gleich am Anfang muß ihnen die Eigenart der kath. Theologie – und die Theologie ist doch eine Wissenschaft ganz sui generis! – als Erkenntnis der Offenbarung (intellectus fidei) herausgearbeitet werden, der Offenbarung, die von der Kirche in Lehre und Glaube durch die Zeiten und ihre wechselvollen Erlebnis- und Ausdrucksformen festgehalten und gegenüber den sich überstürzenden Menschheitsfragen in immer neuer Interpretation hörbar gemacht wird. Eine Ringvorlesung über die einzelnen Disziplinen genügte nicht. Die i n n e r e Eigenart der Theologie gilt es dem jungen Studenten zum Bewußtsein zu bringen – und auch zur Frage werden zu lassen!

Pettazzoni, Raffaele, Der allwissende Gott, Zur Geschichte der Gottesidee, Frankfurt a. Main und Hamburg, Fischer-Bücherei 319, 1960, 140 S., 27 Abb., DM 2,20.

P. hatte ein großes Werk geplant: Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religione, von dem aber nur der erste Band erschienen ist: L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi (Roma 1922). Das darin dargebotene Material hat er zusammengefaßt und weitergeführt in dem Buch: L'essere supremo nelle religioni primitivi. L'onniscienza di Dio (Turin 1957). Davon ist das vorliegende Buch die durch E. Adalbert Voretzsch besorgte autorisierte Übersetzung (der deutsche Titel gibt den Inhalt weniger gut an als der italienische).

P. lag daran zu prüfen, ob sich die Theorien des Evolutionismus oder des Urmonotheismus (Lang, Andrew, The Making of Religion 1898, Schmidt, Wilhelm, Der Ursprung der Gottesidee I—XII, 1912—1955) vereinbaren lassen mit dem, was die empirische Forschung vorfindet. Der Evolutionismus scheitert daran, daß er zu intellektualistisch ist (117), der Urmonotheismus daran, daß man „den einen Gott" der Hochreligion nicht mit dem „höchsten Wesen" gleichsetzen darf, das man in den einfachen Formen des Glaubens findet (10, 87). Die ursprüngliche Idee des höchsten Wesens ist nicht ein absolutes a priori (92).

Auch die Allwissenheit ist nicht von vornherein göttliches Vorrecht. Denn man muß zwischen allwissend und höchst und schöpferisch unterscheiden, die als Eigenschaften getrennt und verschiedenen Personen zugeordnet werden können (74). Ebenso ist Allwissenheit zu unterscheiden in solche, die weiß, wie man etwas macht, und solche, die „alles" sieht oder hört (13).

Wenn heute die monotheistische Idee in unserem modernen Bewußtsein und unserer Kultur so tief verwurzelt ist, so ist das nicht so sehr dem Fortschritt des philosophischen Denkens als vielmehr der Verbreitung der christlichen Religion zu verdanken (118), die einer religiösen Revolution ihren Ursprung verdankt (117).

Die „wenigen" (7) Anmerkungen sind zahlreich genug (119—139), um den Interessierten weiterzuführen und erkennen zu lassen, daß sie von einem Kundigen sorgfältig ausgewählt worden sind.

M ü n s t e r / W e s t f. A n t w e i l e r.

Millot, René, SJ: Das Heldenlied der Mission. Abenteuer und Missionen im Dienste Gottes vom hl. Paulus bis Gregor XV. (Texte zur heiligen Geschichte, ausgewählt und herausgegeben von Daniel-Rops.) Aschaffenburg: Paul Pattloch 1959, 400 S. DM 16,80.

Diese Übersetzung des französischen Buches L'epopée missionaire, das 1956 bei F. Brouty, J. Fayard u. Co in Paris erschien, will uns die Entwicklung der Mission an Hand von zeitgenössischen Texten vor Augen führen. Das Buch ist der erste Teil eines geplanten zweibändigen Werkes und behandelt die katholische Weltmission von ihren Anfängen bis zur Gründung der S. C. de Propaganda Fide im Jahre 1622.

Nach einer allgemeinen, reichlich panegyrischen Einführung durch den Herausgeber verteilt sich der Stoff auf fünf Hauptteile: I. Die Eroberung der römischen Welt, II. Die Missionstätigkeit zur Zeit der Barbaren (St. Severin, Bekehrung Chlodwigs, Irlands, Missionen der Nestorianer), III. Die Kirche schafft durch ihre Missionstätigkeit Europa (Missionierung Englands, Deutschlands, Nordeuropas, der Slaven und Ungarn), IV. Kreuzzüge und Mission (Franz v. Assisi, Mohammedaner- und Tatarenmission), V. Renaissance und Reform der Mission (Span. und portug. Patronat, Missionierung der Neuen Welt, die Gesellschaft Jesu, Franz Xaver, Missionen in Indien, Japan und China, Gründung der Propaganda-Kongregation). Wenn auch Henri Daniel-Rops als Herausgeber den Grundplan wesentlich mitbestimmt hat, so ist der eigentliche Autor „René Millot, ein junger Historiker, der damit seine erste Publikation vorlegt" (p. 20).

Millot bietet hier dem Leser, der keine Kirchen- und Missionsgeschichte ex professo studiert hat, einen guten Überblick über die großen Entwicklungen der Mission in den einzelnen Ländern und Erdteilen. Vor unser Auge treten kraftvolle Gestalten der frühen Missionsgeschichte, deren Pläne, Opfer, Leistungen und Erfolge uns mit Bewunderung erfüllen. Wir erkennen aber auch ihre oft zeitbedingten Ansichten, die trotz aller Glaubensüberzeugung das Missionsgeschehen mitbeeinflußt haben. Es war ein ausgezeichneter Gedanke, einmal die alten Texte selbst sprechen zu lassen. Besonders für den deutschen Sprachraum gab es bisher nichts, das in solch systematischer Weise und solcher Fülle wichtige Missionsdokumente zugänglich gemacht hat. Die Dokumente sind aufs Ganze gesehen mit viel Geschick und Gespür für das Wesentliche und Interessante ausgewählt, und man schuldet dem Verfasser Dank, daß er sich die Mühe gemacht hat, die z. T. schwer zugänglichen Texte zusammenzubringen, und sie uns in einem handlichen Buche darzubieten. Wir finden hier z. B. den Text aus den Annalen des Tacitus, wo Nero die Christen für den Brand Roms verantwortlich macht, ferner die kulturhistorisch sehr bedeutsame Inschrift des Nestorianerdenkmals aus dem mittelalterlichen China, das Glückwunschschreiben Pauls III. an den christlichen Negerkönig Alfonsus (Mbemba aNzinga) im schwarzen Kongo, das Glaubensbekenntnis, das Robert de Nobili an seine Sannyasi-Hütte heftete, und die echt chinesische Denkschrift Matteo Riccis an den Kaiser Wanli.

Jedoch müssen in einem solchen Buch die Übersetzung der Texte getreu sein, deren geschichtliche Einführung dem gegenwärtigen Stand der Forschung entsprechen und die Beurteilung objektiv alle Möglichkeiten ins Auge fassen, was in einem Werk wie dieses um so wichtiger ist, da die alten Texte nicht immer von Einseitigkeiten frei sind.

Was die Übersetzung angeht, so hat Millot viele Texte nicht selber übersetzt, sondern ältere vorliegende Übersetzungen übernommen. Die deutsche Übersetzung wurde von einem Texte gemacht, der selbst schon Übersetzung, z. T. von

so schwierigen Sprachen wie das Chinesische und Japanische, ist. Da ist immer die Gefahr, daß die zweite Übersetzung nicht mehr genau ist, besonders wenn dem zweiten Übersetzer der Ausgangstext nicht vorliegt. Dieser Gefahr ist das Buch leider nicht immer entgangen.

Manche Schiefheiten sind wohl auf die Unkenntnis des deutschen Übersetzers zurückzuführen. Wenn er (p. 111) von den „Pfarrkindern" des hl. Amandus spricht, so kennt er nur den heutigen engen Begriff der paroecia, der damals viel weiter war. Der hl. Bonifatius kam als puer oblatus nach Exeter, war dort aber kein „Laienbruder", (p. 169) sondern kraft väterlicher Gewalt ein dem klösterlichen Leben geweihter Zögling. Auf S. 279 sind nicht Niederlassungen der Indianer gemeint, denen das Hauptinteresse des portugiesischen Königs Jao III. galt, sondern es galt den indischen Niederlassungen, die den Schwerpunkt des portug. Kolonialreiches bildeten. Die Missionare werden vorzugsweise Mönche genannt; doch ist es unrichtig, Dominikaner, Franziskaner und Jesuiten als Mönche zu bezeichnen. Unpassend ist es auch, wenn man die Karfreitagsliturgie, wie sie 1565 in Japan gehalten wurde, als „Abendmesse" bezeichnet. Warum der Übersetzer den chinesischen Mandarin, der in der Inschrift des Nestorianerdenkmals genannt wird, als „Fang-hi-wen-Ling" aufführt, wogegen sein Gewährsmann P. Heller SJ richtig Fang Hiuen-ling (heute besser: Fang Hsüan-ling) schreibt, ist unersichtlich.

Darüber hinaus hat das Buch noch eine Reihe von Unrichtigkeiten und veraltete Meinungen, die nicht allein die deutsche Übersetzung betreffen. Obwohl das Buch eine Reihe schöner Bonifatiustexte bietet, ist es doch nicht richtig zu sagen, daß St. Bonifatius den neuen Namen in Friesland empfangen habe. Diesen erhielt er 719 von Gregor II. anläßlich seiner ersten Romreise. Die Zuweisung der fünf Bischofsnamen auf bestimmte Bischofsstühle im Briefe Gregors III. vom Jahre 738 ist nicht so einfach, wie Anm. 5 (p. 175) es haben möchte. Eher handelt es sich um die Bischöfe von Regensburg, Salzburg, Freising, Passau und Augsburg (vgl. Schieffer, Winfrid-Bonifatius, Frbg. 1954, 182). Auch das Todesjahr des hl. Bonifatius, das Millot mit der Mainzer Tradition als 755 angibt, wird heute allgemein nach der Fuldaer Tradition als 754 angenommen. In mehreren Fällen, wo der Autor sich nur auf ältere französische Studien stützt, hätte er gut daran getan, inzwischen erschienene kritische Ausgaben heranzuziehen, so z. B. die „Sinica Franciscana" für die mittelalterliche Franziskanermission in China.

Es ist mehr als in einer Hinsicht unrichtig zu sagen, daß die Reform des Franziskanerordens auf das Jahr 1516 zurückgeht. Die offizielle Trennung der Minoriten und Observanten in zwei unabhängige Zweige fällt in das Jahr 1517; die Anfänge der Reform sind aber schon viel früher. (p. 289). Die Darstellung des Kampfes des Bartolomé de Las Casas um die Rechte der Indianer ist recht eindrucksvoll, aber doch einseitig. Man sollte auch die berechtigten Anliegen der span. Kolonialverwaltung bezüglich der Durchführung der „Neuen Gesetze" in Rechnung ziehen und zugeben, daß der eifrige Dominikanerbischof zuweilen über das Ziel hinausgeschossen hat (292).

Auch zur Missionsgeschichte Japans bringt der Autor interessante Texte, die jedoch zuweilen nicht zuverlässig sind. Während er von dem „Sturm der Begeisterung" spricht, den das anziehende Wesen Franz Xavers hervorgerufen habe, und vorgibt, daß „alle Klassen der japanischen Gesellschaft" nach der Taufe verlangten, so ist sein Ordensbruder P. Georg Schurhammer in seiner Spezialstudie über den hl. Franz Xaver in Japan viel nüchterner und nennt den „zahlenmäßigen Erfolg gering" (NZM 2 [1946] 270). Massenbekehrungen erfolgten erst Jahrzehnte später.

Ein sehr interessantes Dokument ist das echt japanische Schriftstück des Daimyo von Yamaguchi, der selbst der Mission ein Grundstück zur Verfügung stellt. Wir haben für diese Urkunde die ausgezeichnete und wörtliche deutsche Übersetzung von Prof. Hans Haas (1904). Aber anstatt diese anzuführen, übersetzt und bearbeitet der Autor eine lateinische „Übersetzung", die ebenfalls von Haas angeführt wird, sich aber weit vom Urtext entfernt. Dabei datiert er das Dokument falsch und verlegt es in die Zeit des hl. Franz Xaver. Es trägt das japanische Datum: Tembun 21. Jahr 8. Monat 28. Tag, was dem 17. Sept. 1552 entspricht. Zu der Zeit jedoch war Franz Xaver lange nicht mehr in Japan. Seit 1904 sind mehrere Studien über dieses Dokument erschienen, die von P. Schurhammer (Das kirchl. Sprachproblem in der jap. Jesuitenmission, Tokyo 1928) zusammengefaßt sind.

Auf den folgenden Seiten liest man dann manches, was unbefriedigt läßt. So war der „erste Zwischenfall", der die Verfolgung in Japan auslöste, nicht „die drohende Haltung eines spanischen Kapitäns, der an den Küsten des Landes Schiffbruch erlitten hatte". Wenn hier der Schiffbruch der „San Felipe" im Oktober 1596 gemeint ist, so kann man 1) nicht von einer drohenden Haltung des Kapitäns, höchstens der des Piloten sprechen, 2) darf man mit Recht bezweifeln, ob diese vor kurzem noch sehr kontrovertierte Angelegenheit mehr als ein willkommener Vorwand zur Verfolgung gewesen ist, und 3) war dies nicht die erste Verfolgung. Denn diese war schon 1587, in der der spanische Vizeprovinzial Gaspar Coelho SJ keine unbedeutende Rolle spielt und die ebenso „offiziell" war wie die zweite. Die Behauptung „Viel Unglück wäre vermieden worden, hätte Klemens VIII. sich an diese Maßnahme gehalten", d. h. an das von Gregor XIII. den Jesuiten gegebene Missionsmonopol in Japan, ist selber unglücklich. Denn nur wer die Geschichte Japans zu Anfang der Tokugawaperiode nicht kennt, kann behaupten, daß die Tokugawaherrscher das Christentum geschont hätten und daß die Kirche Japans im 17. Jahrhundert einer strahlenden Zukunft entgegengegangen sei. Wenn man schon die „Unvorsichtigkeiten" des hl. Petrus Baptista und seiner Gefährten erwähnt, so sollte man selber vorsichtig vorgehen; dann sind St. Paulus und St. Franz Xaver auch unvorsichtig gewesen. Daß die spanische Galleone San Felipe durch die Ungeschicklichkeit ihres Kapitäns untergegangen sei, ist eine glatte Falschmeldung, ebenso daß die in Nagasaki gekreuzigten Franziskaner als Spione verurteilt worden seien. Das noch in vielen Quellen erhaltene Urteil Hideyoshis bezeugt, daß sie wegen Verbreitung des Glaubens verurteilt wurden. Ob manche Texte (z. B. der Brief des Bischofs Luis Cerqueira, der einseitig und ohne guten Kommentar irreführend ist, p. 359) in ein „Heldenlied" der Mission hineingehören, darf man füglich bezweifeln. Zum Schluß sei noch darauf hingewiesen, daß Thomas a Jesu bei der Befürwortung einer zentralen römischen Missionsbehörde keineswegs die Veröffentlichung der Briefe und Schriften der Missionare vorschlug, wie gesagt wird (p. 393), sondern nur, daß sie in einem Archiv aufgehoben würden.

Wir haben obige Unzulänglichkeiten hervorgehoben, um zu zeigen, daß das Buch für wissenschaftliche Zwecke und für den Gebrauch in der Schule wenig geeignet ist. Zugleich sei aber betont, daß ein derartiges, wirklich zuverlässiges Buch von Texten zur Missionsgeschichte großen Nutzen stiften könnte.

Münster i. W. Bernward Willeke OFM.

Golega, Joseph, Der homerische Psalter. Studien über die dem Apolinarios von Laodikeia zugeschriebene Psalmenparaphrase. Studia Patristica et Byzantina 6, Ettal 1960. XVI, 200 S. DM 28,80.

Zwei griechische Bibeldichtungen sind uns aus altchristlicher Zeit erhalten: die heute fast allgemein als echt angesehene Johannes-Metabole des Nonnos von Panopolis und die unter dem Namen des Apolinarios von Laodikeia überlieferte Psalmenparaphrase. Erwachsen sind diese Werke (und verlorene ähnlicher Art, wie die Bibeldichtungen der Kaiserin Eudokia) vor allem aus dem Bestreben, die Septuaginta auch für den gebildeten Kenner griechischer Dichtung anziehend zu machen. Die Protheoria, das „Proömium" der Psalmenparaphrase, spricht eine solche Zielsetzung deutlich aus (V. 15 ff.): „... nach der achäischen Übersetzung" – gemeint ist die Übersetzung des hebräischen Urtextes ins Griechische – „ging der Liebreiz der Versmaße durch die Umwandlung verloren, nur die Worte blieben so als echt übrig. Denn nicht Gesang, sondern prosaische Rede verlangte Ptolemaios. Daher bildeten sich die Achäer mehr auf ihre eigenen Gesänge ein, unsere aber schätzten sie überhaupt nicht ... Wir aber wollen, wie es auch recht ist, was Männer der Vorzeit an Liedern hinterließen, in Versfüße fassen und zum süßen Gesang des Königs David wieder in sechstönigen Versen erwecken, damit auch andere erkennen, daß allerlei Sprache den König Christus preisen soll und ihn allenthalben die Völker der Erde anbeten sollen" (Übersetzung nach G.).

Die Echtheit der Psalmenparaphrase ist bis heute umstritten. Erst Zonaras, im 12. Jh., weiß von einer Verfasserschaft des Apolinarios von Laodikeia (Hist. ep. XIII 12), doch

gibt auch sein (mit λέγεται eingeführtes) Zeugnis zu Zweifeln Anlaß. Noch die älteste Hs., ein Oxoniensis des beginnenden 14. Jhs., überliefert das Werk anonym. Ludwich, der erste und bis heute einzige Herausgeber eines kritischen Textes (Apolinarii Metaphrasis Psalmorum rec. A. L., Lipsiae 1912), hielt, nachdem er zunächst die gegenteilige Auffassung vertreten hatte, später ebenso wie Dräseke die Echtheit für gewiß. Auch Lietzmann gab die im ersten Band seines grundlegenden Apolinarios-Werkes (151; der 2. Band, der einen Vergleich der Paraphrase mit den umfangreichen Kommentarfragmenten bringen sollte, ist bekanntlich nicht erschienen) geäußerten Zweifel in der Folge auf. Bardenhewer, Jülicher u. a. dagegen bestritten die Echtheit, Puech verhielt sich unentschieden. Der schon durch seine sorgfältigen „Studien über die Evangeliendichtung des Nonnos von Panopolis" (theol. Diss. Breslau 1925, gedr. 1930; vgl. u. a. die anerkennende Rezension von Erik Peterson, DLZ 52, 1931, 99 f.) bekanntgewordene Verfasser der hier anzuzeigenden Arbeit machte in dem Aufsatz „Verfasser und Zeit der Psalterparaphrase des Apolinarios" (ByzZ 39, 1939, 1/22) von dogmatischen Gesichtspunkten aus starke Bedenken gegen eine Autorschaft des Apolinarios geltend. Den in der Protheoria als Anreger des Werkes genannten Markianos glaubte er mit dem heiligen Markianos von Konstantinopel, Presbyter, Oikonomos der Hagia Sophia und Anhänger des Chalkedonense, identifizieren zu können und gelangte damit zu einer Datierung in die zweite Hälfte des 5. Jhs. („zwischen 460 und 470"). Keydell, früher überzeugter Vertreter der Echtheit der Paraphrase (vgl. Bursian 230, 1931, 95; ByzZ 33, 1933, 243/5), hielt angesichts der Einwände G.s mit einem abschließenden Urteil über den Verfasser zurück und regte eine neue Behandlung des Problems an. Neuerdings hat sich F. Scheidweiler (ByzZ 49, 1956, 336/44) eingehend mit der Beweisführung G.s auseinandergesetzt und ist dabei zu dem Ergebnis gekommen, „daß die Psalmenparaphrase entweder ein Jugendwerk des Apolinarios von Laodikeia ist oder nichts mit ihm zu tun hat" (344).

Die hier zu besprechende Arbeit, eine auf langjährige Vorarbeiten zurückgehende, im Jahre 1952 von der Philosophischen Fakultät der Universität Erlangen angenommene Dissertation (Referent Carl Koch) unternimmt nun auf umfassender Basis einen neuen Versuch, die Frage der Autorschaft des Werkes zu lösen mit dem Ergebnis, daß das Werk nicht von Apolinarios stammen kann. Die behutsame und überlegte Beweisführung darf im wesentlichen als überzeugend angesehen werden. Angesichts einiger unsicherer Punkte und noch offen bleibender Fragen – die wichtigste betrifft das immer noch nicht geklärte Verhältnis zu den in Katenen verstreuten Fragmenten des Psalmenkommentars des Apolinarios, deren Ausgabe de Riedmatten vorbereitet – macht der Verfasser die notwendigen Vorbehalte bereits selbst. Wer auch weiterhin an der Zuschreibung der Psalmenparaphrase an Apolinarios festhalten will, wird sich eingehend mit dem von G. gesammelten und sorgfältig ausgewerteten Material und seinen schwerwiegenden Argumenten auseinandersetzen müssen, und er wird keinen leichten Stand haben.

G. geht in dem an die Einleitung anschließenden ersten Kapitel seiner Arbeit, in Ergänzung und Weiterführung der früher von ihm vorgebrachten Gründe gegen die Echtheit des Werkes, von einer kritischen Prüfung der Zeugnisse über die Autorschaft aus, die die schwache äußere Bezeugung der Verfasserschaft des Apolinarios deutlich werden läßt, und behandelt dann die theologische Position des Verfassers. In scharfsinniger und gründlicher Auseinandersetzung mit den von Scheidweiler erhobenen Einwänden wird die antidoketische Tendenz von Protheoria und Psalmenparaphrase überzeugend erwiesen. Schon aus dieser Tatsache ergeben sich starke Bedenken gegen eine Autorschaft des als Vertreter des Monophysitismus bekannten Apolinarios von Laodikeia. Das folgende Kapitel gibt unter Beiziehung ausführlichen Parallelmaterials eine von Vers zu Vers fortschreitende Interpretation der Protheoria, die man zu Unrecht von der Psalmenparaphrase selbst hat trennen wollen. Eine überzeugende Lösung des von V. 48 der Protheoria gestellten und viel verhandelten Interpretationsproblems ist allerdings auch G. nicht gelungen.

In den Mittelpunkt seiner weiteren Untersuchungen stellt G. sodann das Verhältnis der Psalmenparaphrase zu Gregor von Nazianz und Nonnos. Es leuchtet ein, daß eine nähere Bestimmung dieses Verhältnisses nur gelingen kann, wenn sie der Tatsache Rechnung trägt, daß diese beiden Dichter mit der gesamten vorausliegenden dichterischen Tradition arbeiten. So erweitert sich die Arbeit von G. zu einer umfassenden Untersuchung über die Stellung der Psalmenparaphrase zur epischen Tradition der Griechen, ja zu ihrer Dichtung überhaupt, wobei dem Wortgebrauch und dem Stil die besondere Aufmerksamkeit des Verfassers gilt. Die zahlreichen Belege, die G. 45 ff. für eine imitatio Homers (und Hesiods) beibringen kann, erweisen, daß der Verfasser des Werkes den Namen eines „homerischen David" zu Recht trägt. Aber auch den Dichtern des Hellenismus (53/62) und der Kaiserzeit (63/73) zeigt er sich stark (wenn auch nicht so stark wie Homer) verpflichtet, wobei freilich die Möglichkeit einer gemeinsamen Abhängigkeit von uns nicht erhaltener älterer epischer Dichtung stets im Auge zu behalten ist. Demgegenüber fällt der Einfluß tragischer, lyrischer und epigrammatischer Poesie (74/82) naturgemäß geringer ins Gewicht. Scheidet man nun alle diejenigen Parallelen der Psalmenparaphrase zu Gregor von Nazianz und den beiden Epen des Nonnos aus, die auf gemeinschaftlichem Anschluß an frühere Dichtung beruhen, so bleibt immer noch eine so große Zahl von Berührungen, daß jeder Gedanke an einen Zufall ausgeschlossen ist. Für die Dionysiaka sind die Übereinstimmungen angesichts der thematischen Verschiedenheit beider Werke besonders bedeutsam. Grundsätzlich bestünde allerdings die Möglichkeit (sehr wahrscheinlich ist sie freilich bei dem großen Einfluß, den Nonnos, wie wir wissen, auf die nachfolgende Generation ausgeübt hat, sowie der – an Nonnos gemessen – minderen dichterischen Qualität der Psalmenparaphrase nicht), daß Gregor und Nonnos vom Verfasser der Paraphrase abhängen. G. hat jedoch an einigen bezeichnenden Stellen mit Sicherheit nachweisen können (soweit Sicherheit sich hier überhaupt erreichen läßt), daß die Priorität tatsächlich bei Gregor (84 ff.) und Nonnos (Dionysiaka 93 ff.; Johannesmetabole 108 ff.) liegt und daß ein umgekehrtes Verhältnis ausgeschlossen ist. Zu beachten ist jedoch, daß die Anlehnung sich lediglich auf Wortgebrauch und Stil erstreckt, nicht auch auf Metrik und Prosodie, die sich von der Technik des Nonnos bemerkenswert unterscheiden. 104 ff. hat G. dankenswerterweise auch die Parallelen zu der Schule des Nonnos (zu Musaios vgl. außerdem die demnächst erscheinende gründliche Bonner Dissertation von Karlheinz Kost) zusammengetragen. Die zu den Hymnen des Proklos beigebrachten Parallelen sind im Parallelstellenapparat meiner Ausgabe (Wiesbaden 1957) nachzutragen. Freilich geht es (selbst mit der Einschränkung, die G. 104 gibt) nicht an, Proklos als „Nonnosschüler" zu bezeichnen, vgl. meine Warnung Rhein. Mus. 100 (1957) 361 f. mit Anm. 14 und vor allem 375.

Weiterhin sucht G. Stilmittel und Interpretationsverfahren der Paraphrase durch einen Vergleich mit ihrer Vorlage, dem Septuagintapsalter, genauer zu bestimmen. Es zeigt sich, wie eng der Verfasser sich an den Septuaginta-Text angeschlossen hat, eine Tatsache, die nicht ohne Bedeutung für die Frage nach der von ihm benutzten Textform ist. G. behandelt sodann das Verhältnis der Psalterparaphrase zu den altchristlichen Psalmenerklärungen. Hier ergibt sich zunächst eine

erstaunliche Beziehung des Werkes zu Theodorets Psalmenkommentar, die insofern für die Echtheitsfrage wichtig ist, als das Abhängigkeitsverhältnis in diesem Falle von vorneherein klar ist: niemand wird annehmen, daß Theodoret bei der Arbeit an seinem Psalmenkommentar eine Bibeldichtung herangezogen hat, während das umgekehrte Verhältnis, die Benutzung eines Psalmenkommentars bei Abfassung einer Bibeldichtung, gut denkbar ist. „So tritt neben das dogmenhistorische Argument – die nicht apolinarische Dogmatik –, neben das literargeschichtliche – die Abhängigkeit von Gregorios und Nonnos – als drittes gewichtiges Kriterium gegen die Echtheit der Psalterparaphrase das exegetisch-historische hinzu: die Benutzung des Psalmenkommentars des 457 gestorbenen Bischofs Theodoretos von Kyros" (139). Der Vergleich mit anderen Psalmenerklärungen hat wegen der schlechten Überlieferungsverhältnisse (meist müssen die Fragmente mühsam aus Katenen herausgelöst werden) und der komplizierten Echtheitsfragen als Kriterium für die Autorschaft des Apolinarios nur bedingten Wert.

Wichtig dagegen ist der von G. im folgenden durchgeführte Versuch, eine genauere Vorstellung von der Textvorlage der Psalmenparaphrase zu gewinnen. Wenn sich hier zeigt, daß das Werk der unterägyptischen Rezension des Psalters (unter den Textzeugen dem Vaticanus und der bohairischen Übersetzung) näher steht als der lukianischen, so ist damit ein weiteres Argument dafür gewonnen, daß es nicht von Apolinarios aus dem syrischen Laodikeia verfaßt sein kann.

Die „zusammenfassende Schlußbetrachtung" führt noch einmal die gegen eine Autorschaft des Apolinarios sprechenden Gründe auf. Großen Wert legt G. dabei auch auf seine Identifizierung des als Anreger des Werkes genannten Markianos mit dem oben erwähnten konstantinopolitanischen Heiligen dieses Namens. Was er im einzelnen zur Begründung seiner Annahme vorträgt, läßt diese möglich erscheinen – sicher zu erweisen ist sie mit dem uns vorliegenden Material nicht. Aus allgemeinen Erwägungen ist jedoch zuzugeben, daß man sich die Abfassung des Werkes am ehesten in der zweiten Hälfte des 5. Jhs. denken kann. Die wichtigste künftig zu lösende Aufgabe wird eine genaue Untersuchung des Verhältnisses der Psalmenparaphrase zu den Kommentarfragmenten des Apolinarios in dogmatischer Hinsicht sein. Wenn nicht alles täuscht, wird sie zu einer Bestätigung der Ergebnisse G.s führen.

Für den Text der Psalmenparaphrase ist bis auf die Arbeiten von Keydell und Maas seit der Ausgabe von Ludwich so gut wie nichts getan worden. Umso erwünschter ist es, wenn G. seiner Arbeit als Anhang eine ganze Reihe von Konjekturen und Vorschlägen zum Text (insgesamt 99!) beigibt. Mag auch nicht alles hier Vorgetragene Evidenzcharakter besitzen (zuweilen entfernen sich die Vorschläge vom überlieferten Text so weit, daß ihnen nur temptative Bedeutung zukommen kann), so sei doch auf G.s Verdienste um den von Philologen und Theologen in gleicher Weise vernachlässigten Text zum Schluß noch besonders hingewiesen. Ausführliche und sorgfältig gearbeitete Indices beschließen die Arbeit. Möchten G.s bedeutsame Untersuchungen zur Psalmenparaphrase im Sinne des Verfassers (177) dazu beitragen, „dieses Werk aus einer Isolierung zu befreien, die es nicht verdient."

Bonn. Ernst Vogt.

Kaiser, Otto, **Der Königliche Knecht.** Eine traditionsgeschichtliche Studie über die Ebed-Jahwe-Lieder bei Deuterojesaja. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 1959. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, hrsg. von R. Bultmann. N. F. Heft 52). 146 S. DM 12,80.

K. bietet nach kurzen Bemerkungen zu Aufbau, Text und Gattung der einzelnen Lieder jeweils eine „traditionsgeschichtliche Exegese", worin er den Spuren der in den Liedern verwendeten Redeformen und Vorstellungen, sowie deren besonderer Bedeutung und Anwendung in der atl. Literatur nachgeht. Auf dieser traditionsgeschichtlichen Untersuchung liegt das Gewicht der Studie, die als Habilitationsschrift der evgl.-theol. Fakultät Tübingen vorgelegen hat, und es ist anzuerkennen, daß K. hier sehr gründliche Arbeit geleistet hat, sowohl in der sprachlichen und sachlichen Texterklärung, die ein vorsichtiges und besonnenes, oft auch ein bemerkenswert selbständiges Urteil verrät, wie auch in der traditionsgeschichtlichen Erklärung und Ableitung der formalen und inhaltlichen Motive, wenn man hier auch nicht immer gleicher Auffassung sein kann.

Für die Gesamtdeutung der E-J-Lieder bemerkt K. schon in dem einleitenden Abschnitt: „Wir stellen hier gleich unsern Grundsatz auf, daß wir entsprechend der sonstigen Verwendung des Titels (E-J) in dem Prophetenbuch nur zwei Deutungen für ernsthaft erwägenswert halten, die auf das Volk und die auf den Propheten, daß uns aber die erste auf Grund der Gemeinsamkeiten zwischen der Auffassung von der Aufgabe Israels und der des Knechtes den Vorzug zu verdienen scheint" (S. 10). Wie es scheint, ist dieser „Grundsatz" aus dem Streben nach einer streng einheitlichen Vorstellung vom E-J entstanden. Beim 3. E-J-Lied (50,4-11) sieht sich aber K. – weil die Aufforderung in 50,11 nur an Israeliten gerichtet sein könne, – zu der Feststellung gezwungen: „Dann ist aber die Beziehung des ganzen Liedes auf Israel ausgeschlossen... Mit dem Knecht kann dann nur der Prophet selbst gemeint sein" (S. 68). Seine Erklärung: „Der in besonderer Weise berufene Knecht Deuterojesaja stellt sein Gottvertrauen den Seinen, die ja den kollektiven Gottesknecht verkörpern, als Beispiel hin" (S. 76) kann aber die Inkonsequenz dieser Deutung nicht verdecken und weckt die Frage: Wenn neben Israel auch der Prophet als E-J bezeichnet wird, warum kann dann grundsätzlich nicht auch noch eine andere Größe damit gemeint sein?

Der einseitige „Grundsatz" der Deutung des E-J auf Israel läßt aber K. auch manchen Aussagen des Textes nicht gerecht werden So wird die sehr aktive Aufgabe des E-J im ersten und zweiten Lied bei der Aufrichtung der universalen Gottesherrschaft über die gesamte Völkerwelt von K. als „eine letztlich mehr passive als aktive" (S. 137) gedeutet, wenn er ihn zum bloßen „Zeugen der Ehre und Gottheit Jahwes vor den Heiden" (S. 127, vgl. auch S. 132) macht. Die Bekehrung der Heiden erfolgt nicht durch irgend ein Bemühen oder Wirken des Knechtes unter ihnen, sondern nur durch die große Wendung, die Jahwe in Israels Geschick herbeiführt, bei der Israel nichts anderes zu tun hat als „vor der Welt zu bezeugen, daß sein Gott ihm alles vorausgesagt hatte" (S. 136 f.). Den Widerspruch zwischen der wirklichen Haltung des Volkes Israel im Exil und dem im 4. Lied gezeichneten Bild des gehorsamen und willigen Knechts will K. lösen mit der Annahme: „Was sich hier als Beschreibung gibt, ist eigentlich Paränese" (S. 110), die das Volk mahnen soll, zu werden, was es sein sollte. Das wird man gewiß nur für eine Notlösung halten können. Auch die Aussage des 4. Liedes über das stellvertretende Leiden des E-J und sein Sühneopfer für die Vielen wird in einem Sinne gedeutet, der nicht durch die Aussage des Textes sondern durch seine Deutung auf Israel bedingt ist: Dieses Leiden „wurde zum stellvertretenden Leiden, weil Gott es benutzte, um sein letztes Ziel zu erreichen, die Bekehrung der ganzen Menschheit... die Kraft dieses Opfers liegt ja letztlich nicht in der Hingabe des Lebens als solchem, sondern in seiner Bedeutung als Erkenntnismittel für die Vielen, die Könige und ihre Völker" (S. 105).

Die Ursache der Fehldeutungen K.s liegt nicht schon darin, daß er im E-J den Repräsentanten Israels sieht. Die Richtigkeit und Wichtigkeit solcher Betrachtungsweise ist in der neueren E-J-Literatur mehrfach betont worden, so von J. Coppens, der sie als Ausgangspunkt für seine Lösung der E-J-

Frage nimmt: „Sans doute c'est avant tout le peuple qui assume dans la perspective du prophète le rôle messianique" (Sacra Pagina I., p. 450). Während aber Coppens dazu gleich die wichtige Einschränkung macht: „n'en concluons pas pour autant que, dans pareils cas, la personne du Messie était totalement éliminée de la perspective prophétique", verfolgt K. diesen Ausgangspunkt in einseitiger Richtung und mit Blickverengung gegenüber andern Betrachtungsweisen und kommt dann zu der Folgerung, Deuterojesajas habe „unter dem Eindruck des Versagens der Könige, das die große Katastrophe verschuldet hatte, die Institution des Königtums beiseite gerückt" (S. 126). „Er löst ... die Verbindung der Jerusalemer Heilserwartungen mit dem davidischen Königshaus... Die eigentliche Aufgabe des Königtums, irdischer Sachwalter und das heißt Rechtswahrer Jahwes zu sein, geht auf das Volk selbst über" (S. 132). Die Fraglichkeit dieser Auffassung wird deutlich in der Art, wie K. Is 55,3 behandelt, worin er einerseits „die Erneuerung der alten 2 Sam 7; Ps. 89 und Ps. 132 gegebenen Verheißungen" sieht, aber dann bemerkt: „Es bleibt jedoch bei unserm Propheten auffällig, daß er zwar die Erinnerung an die alten dem David gegebenen Verheißungen heraufbeschwört, daß er aber an keiner Stelle seiner Erwartung seines neuen Davididen expressis verbis Ausdruck verleiht" (S. 125). Dazu muß man sagen: Um Deuterojesaja eine die Grundlage der bisherigen israelitischen Heilshoffnung umstoßende Auffassung, – mit der er unter den exilischen und nachexilischen Propheten alleinstände, – zuschreiben zu dürfen, genügt dieses argumentum e silentio nicht. Dafür müßten wir eine ausdrückliche Aussage haben. Das argumentum e silentio verliert jede Wahrscheinlichkeit, wenn man Is 55,3 aus dem Zusammenhang des ganzen Buches und auf seinem geschichtlichen Hintergrund betrachtet. Alle Reden des Propheten sind vom gleichen Grundgedanken durchzogen: Jahwes Verheißungen für sein Volk sind nicht hinfällig geworden, sondern gelten weiter und werden jetzt von Deuterojesajas als Propheten erneuert und bestätigt. Daraus erklärt sich, daß in seiner Predigt das erlöste Israel als Träger und Erbe der alten Verheißungen erscheint. Daß der Prophet sich mit dieser allgemeinen Erneuerung auch bei der Verheißung für das Haus David, – die ja von Anfang an auch als eine Verheißung für das Volk betrachtet wurde, – begnügte, war in der Situation des Exils geraten. Die Ankündigung eines neuen Herrschers aus dem Hause David wäre in Babylon als Propaganda für Erneuerung eines nationalen judäischen Königtums verstanden worden und hätte sowohl bei den Babyloniern wie bei Kyros gefährlichen Verdacht geweckt. Für seine israelitischen Leser war eine solche nicht notwendig. Sie verstanden aus 55,3, daß „die dem David gegebenen zuverlässigen Huldverheißungen" in Geltung bleiben und sich dereinst wirklich erfüllen werden, wenn auch über die Art der Erfüllung hier nichts Genaueres gesagt wird. Man darf also für Deuterojesaja die Möglichkeit einer messianischen Erwartung nicht ausschließen.

H. H. Rowley hat mit Recht betont: „The individual and the collective view, the messianic and the view, that looks to the past for elements of the thought, all have something on their side". Darum sucht er, wie auch C. R. North, J. Coppens, und V. de Leeuw die Lösung der E-J-Frage in einer Auffassung, welche jene, bisher als gegensätzlich betrachteten Deutungen in einer Synthese zusammenfassen soll, für die man den Begriff einer „oscillating view" geprägt hat. Die bisherigen Versuche dazu bedeuten noch nicht die endgültige Lösung, weil sie noch mehr Kompromiß als wirkliche Synthese sind. Aber eine solche, welche die verschiedenartigen Züge in der Beschreibung aus einer neuen einheitlichen Schau der E-J-Gestalt zu einem einheitlichen Ganzen zusammenfassen müßte, ist die Zukunftsaufgabe der E-J-Forschung.

Trier. Hubert Junker.

Zimmermann, Heinrich, **Untersuchungen zur Geschichte der altlateinischen Überlieferung des zweiten Korintherbriefes** (Bonner Biblische Beiträge, hrsg. v. Fr. Nötscher und K. Th. Schäfer, Band 16) XXIV, 439 Seiten. Bonn 1960, Verlag Peter Hanstein. br. DM 52,20.

In dieser Habilitationsschrift untersucht Z. zuerst die doppelsprachigen Handschriften *defg*, die auf einen gemeinsamen Archetyp zurückgehen, der teils die ursprüngliche lateinische Übersetzung z, teils eine Überarbeitung z^1 darstellt. Dann werden untersucht und dem gleichen Texttyp δ zugewiesen: das pseudo-augustinische Speculum, das Palimpsest-Lektionar von Wolfenbüttel, die spanischen Lektionare, der Text in den Kommentaren des Ambrosiaster und des Pelagius, Cyprian, Novatian, Lucifer, Hilarius, Ambrosius, Priscillian, Rufin und Hieronymus. Bei Tertullian läßt sich fast nur die Tatsache feststellen, daß ihm ein marcionitischer und ein katholischer lateinischer Text vorlagen. Faßbar wird die ursprüngliche Form z bei Cyprian. Um die Mitte des 4. Jh. erscheint bei Lucifer die jüngere Form z^1, die sich enger ans Griechische anschließt und den Wortschatz modifiziert. Seit der zweiten Hälfte des 4. Jh. wird in einer Entwicklungslinie Ambrosius, Ambrosiaster, Pelagius, Vulgata eine andere Revisionstätigkeit sichtbar, die für den Wortschatz die gleichen Bestrebungen weiterführt, aber vor allem den lateinischen Text, der auf der „westlichen" Form des Griechen beruhte, an die „neutrale" oder „alexandrinische" Form (Handschriften BℵAC) anglich. Abhängig vom δ-Typus hat Augustin den ϱ-Typus geschaffen, der uns in den Freisinger Fragmenten vorliegt. Er hat auf die allmähliche Entwicklung der Vulgata aus dem δ-Typus, die bis ins 6. Jh. dauerte, nur geringen Einfluß ausgeübt. Anschließend an diese Untersuchungen druckt Z. die Texte ab.

So gut und richtig einige Dinge gesehen und dargestellt sind, so kann doch weder Ergebnis nach Methode der Arbeit befriedigen Z. übernimmt die Einteilung der Texte in drei Typen ($\delta\,\varrho$ Vulgata) von K. Th. Schäfer, Untersuchungen zur Geschichte der latein. Übersetzung des Hebräerbriefes, Freiburg 1929[1]; damit werden zwei wichtige Unterschiede nicht gebührend berücksichtigt: Erstens gibt es in 2 Kor die vollständigen Texte der Kommentare des Ambrosiaster und des Pelagius, und zweitens liegt die kritische Ausgabe der Oxforder Vulgata von White vor. Die Folgen sind beträchtlich. Aus White war leicht zu ersehen, daß *D* (Book of Armagh) einen vollständigen altlateinischen Text mit ganz geringem Vulgata-Einschlag überliefert[2], und daß verschiedene Vulgata-Handschriften ziemlich häufig altlateinische Lesarten bieten, vor allem *FLNO* und *CT*. In einer Untersuchung der altlateinischen Texte durfte dieses Material nicht mehr oder weniger unbeachtet unter den Tisch fallen, sondern mußte eher noch erweitert werden, die Gruppe *FLNO* durch Hinzuziehen oberitalienischer[3] und St. Galler[4], die Gruppe *CT* durch weitere spanische Handschriften[5]. So viel Material, das zudem noch so weit gestreut ist, von Irland bis Italien, von Spanien und Gallien bis zum Bodensee, wird nicht ungestraft vernachlässigt.

[1] Warum differieren bei sämtlichen Verweisen auf dieses Buch die Seitenzahlen jeweils um 4 gegenüber dem Exemplar, das mir vorliegt?

[2] Das war auch schon der Edition dieser Hs von Gwynn 1913 zu entnehmen.

[3] Mailand, Ambrosiana E. 26 inf. aus Bobbio, Ende des 9. Jh.; Ambros. E. 53 inf. aus Biasca, 10. Jh.; Monza, Bibl. Capitolare i—2 (9), 10. Jh.

[4] St. Gallen, Stiftsbibliothek 70, geschrieben von Winithar in der zweiten Hälfte des 8. Jh; neben L ist das der engste Verwandte von F.

[5] León, Catedral 6; Burgos, Seminar; Madrid, Acad. de la Historia Aemil. 20; alle drei 10. Jh. Zu T kommen Madrid, Univ. Centr. 32 (zerstört im Bürgerkrieg; Foto in S. Girolamo, Rom) und Montpellier, Bibl. Munic. 6 (Anfang des 9. Jh.). Der Codex Gothicus in León, S. Isidoro, vom Jahre 960 und seine Verwandten bieten dagegen ziemlich reine Vulgata.

Für das Kapitel über die Handschriften *defg* nimmt Z. bis in Einzelheiten der Formulierung sich zum Vorbild K. Th. Schäfer, Der griechisch-lateinische Text des Galaterbriefes in der Handschriftengruppe *DEFG*, in der Festschrift für Kard. Schulte 1935 (nicht 1934!). Wieder in solcher Breite das Verhältnis dieser Hss zueinander und zu ihrem Archetyp *z* darzulegen, bringt die textkritische Wissenschaft nicht viel weiter, da nur die allgemein anerkannten Ergebnisse Schäfers mit Beispielen aus 2 Kor belegt werden; einen Sinn hätte das dann, wenn der Archetyp in seinem Wortlaut durchgehend rekonstruiert würde. Immerhin mag es hingehen; wenn aber Z. über Schäfer hinausgeht, und ihm *z* die gemeinsame Urform der lateinischen Bibel wird, macht er einen methodischen Fehler, der sich nicht nur auf seine ganze Arbeit bös auswirkt, sondern auch bei anderen einige Verwirrung anrichten kann. Denn damit ist *z* nicht mehr eine fest umrissene Größe, d. h. eine rekonstruierbare Hs aus der Mitte oder zweiten Hälfte des 4. Jh und ein praktisches Hilfsmittel, um spätere Überlagerungen in diesem Überlieferungszweig für die frühere Textgeschichte auszuscheiden, ja nicht einmal nur die Textform, für die diese rekonstruierte Hs zeugt, sondern schlechtweg die Urform, auf die alle lateinischen Texte zurückgehen. Natürlich ist ein solches *z* in keinem Zeugen – vielleicht Cyprian ausgenommen – rein überliefert, alle bieten eine wechselnde Mischung aus *z* und den Überarbeitungen z^1, deren Zusammengehörigkeit darzutun, Z. nirgends unternimmt. Mit diesem ungeeigneten Maßstab z/z^1, wobei *z* bald Archetyp, bald Urform ist, mißt und bewertet Z. nun alle Zeugen, nachdem er jeweils mit ein paar Lesarten die Zugehörigkeit zum δ-Typus „bewiesen" hat. Auf diese Art ließe sich auch Vulgata und ϱ-Typus zum allumfassenden δ-Typus ziehen, und die irgendwie in alle Aufstellungen und Tabellen eingeschlichene Verwirrung würde offenkundig.

Zu allem Überfluß sind auch noch die vorgelegten Beweise für die ursprüngliche Einheit der lateinischen Texte ungenügend. Dieser Beweis läßt sich so überhaupt nur an den Versen führen, zu denen alle Texttypen vorhanden sind, d. h. außer *z* (als Archetyp von *defg*) *D* Ambrosiaster (alle drei von etwaiger Vulgata-Überlagerung gereinigt) mindestens noch 1 Zeuge des ϱ-Typus und dazu Cyprian, möglichst aber auch Tertullian sowohl für seinen eigenen wie für den lateinischen Marciontext; sonst ergibt sich nur die Einheit des jeweils vorhandenen Überlieferungszweiges, aber nicht die ursprüngliche Einheit der gesamten Überlieferung. Zu keiner seiner Beweisstellen gibt jedoch Z. positiv die vorhandenen Überlieferungszweige an. Und wenn wirklich alle Überlieferungszweige für eine Stelle vorhanden sind und übereinstimmen, kann dann nicht eine Kontamination der Überlieferungen vorliegen? Der wirklich schlüssige Beweis für die ursprüngliche Einheit des lateinischen Textes läßt sich erst am Schluß einer Untersuchung führen, wenn man von den einzelnen Zeugen zu den Textformen durchgestoßen ist und zeigen kann, daß sich diese alle aus einer einzigen Wurzel entwickelt haben.

Auch viele Einzelheiten lassen den Leser unbefriedigt; ich nenne wenigstens einiges davon. Zu S. 10: Größere Buchstaben innerhalb der Zeilen beweisen nur dann etwas für die Vorlage einer Hs, wenn sie an der jetzigen Stelle unsinnig sind; richtige Gliederung eines Textes durch solche Buchstaben innerhalb der Zeile (natürlich mit gelegentlichen Fehlern!) ist in karolingischen Hss eher normal. — **Gg** und **Δ** der Evangelien gehören wohl, wie Schäfer sagt, zusammen (auch Psalmen-Hss sind hierher zu ziehen), aber sie haben nie 1 Hs gebildet, wie wir bei Z. lesen (S. 10). — **g** ist in Wirklichkeit die lateinische Glossierung der einzelnen Wörter eines griechischen Textes zu Schulzwecken, wobei das aus einer Bilingue stammende Material aus anderen biblischen und grammatischen Quellen ergänzt wurde. Daß diese Glossen ursprünglich am Rand gestanden seien, ist unmöglich (wo denn? Etwa mit Verweiszeichen bei jedem Wort?); eine Vorlage gleicher Art anzunehmen, ist falsch, da **g** die erhaltene Original-Hs eines irischen Gelehrten des 9. Jh ist, den man sich allerdings nicht anachronistisch vorstellen darf. Kann man eine solche Glossierung als fortlaufenden Text abdrucken, wie es Z. tut? — Weil Vogels einst aus Störungen der Kolometrie im Claromontanus eine ältere Textgestalt erschlossen hat, will auch Z. das S. 40f an zwölf Stellen tun; aber nur zwei davon gehören in diese Kategorie, an den andern zehn wird in Wirklichkeit **Dd** mit **FfGg** verglichen. — Bei Unterschieden etwa zwischen Lucifer und **d** kann man nicht die eine Lesart als älter oder ursprünglich erklären, weil sie in der Mehrzahl der (späteren!) lateinischen Zeugen steht (S. 145).

Für das Palimpsest-Lektionar von Wolfenbüttel steht die neueste paläographische Beschreibung bei E. A. Lowe, Codices Latini Antiquiores IX, Oxford 1959, Nr. 1392. G. Morin, Ephem. Liturg. 51 (1937) 2—12, wollte das Lektionar auf Musaeus von Marseille zurückführen; ohne stichhaltige Gründe trägt K. Gamber, Rev. bénéd. 69 (1959) 198—215, das Gleiche vor. Viel richtiger weist G. Berti, Ephem. Liturg. 68 (1954) 147—154, auf die Ecclesia Avernensium (Clermont-Ferrand) hin. Z. kennt diese Literatur nicht. Auf alle Fälle ist aber der Paulustext dieser Lesungen reinere Vulgata als die meisten Vulgata-Hss und hat nichts mit dem δ-Typus zu tun.

Die spanischen Lektionare kann man nicht so neben- und ineinanderschieben, wie es Z. tut. Für die liturgie-geschichtlichen Hintergründe ist zu vergleichen A. Mundó, Scripta et Documenta 7, Montserrat 1956, 151ff, vor allem 193—208. Außerdem ist schon 1950 und 1955 eine zweibändige Ausgabe dieser Texte mit Einleitung erschienen, besorgt von J. Pérez de Urbel und A. González y Ruiz-Zorrilla. Das Missale Mozarabicum stellt demgegenüber nicht einen vor 711 zu datierenden Text dar, sondern folgt merkwürdigerweise einer Reform des 9./10. Jh, die außer liturgischen Dingen (vgl. L. Brou, Hispania Sacra 1 [1948] 21 Anm. 3) auch den Bibeltext an außerspanische Formen anglich; ein handschriftlicher Zeuge dafür ist Toledo, Cabildo 35-5 (10. Jh.), vgl. M. Férotin, Le Liber Mozarabicus Sacramentorum, Paris 1912, 737f. All diese liturgischen Texte aus Spanien sind nicht Zeugen des δ-Typus, sondern verwässerte Wiedergaben des Mischtextes, der in den spanischen Bibel-Hss überliefert wird und die Paulus-Ausgabe eines gewissen Peregrinus darstellt; für sie hat er auch die Kanones des Priszillian überarbeitet. Die altlateinische Beimischung dieses Textes ist mit dem Book of Armagh verwandt.

Das pseudo-augustinische Speculum enthält nicht nur Auszüge aus dem NT, sondern auch aus dem AT. Z. scheint S. 66 Anm. 7 Diehl nicht zu verstehen, der den Text willkürlich gestaltet nennt; Diehl meint die starke Verwilderung, die Z. selber S. 70—72 nachweist. Die Überlieferung des Speculum ist bekanntlich in zwei Zweige gespalten, wovon der eine den Bibeltext ziemlich stark ändert; Theodulf ersetzte den Text sogar ganz durch die Vulgata. Z. behauptet die Einheitlichkeit und druckt auch nur den Text Weihrichs ab. Mit zwei Stellen „beweist" Z. die Zugehörigkeit zum δ-Typus (S. 67f.), während nachher (S. 70. 72) die vielen Abweichungen wegerklärt werden.

Für Pelagius kann man nicht einfach das abdrucken, was Souter im Text bot, der diejenigen Abweichungen zwischen A und B, die er mit Klammern andeuten konnte, in seiner Ausgabe einklammerte und im übrigen jeweils die von White's Vulgatatext abweichende Lesart aufnahm. H. Frede weist in einer soeben erscheinenden Arbeit schlüssig nach, daß Souter's Rezension falsch ist und vielmehr im großen Ganzen die A-Überlieferung den echten Pelagiustext darstellt, der damit praktisch reine Vulgata ist. Das konnte Z. vielleicht nicht selber erarbeiten, aber er hätte wenigstens sauber zwischen den beiden Überlieferungszweigen unterscheiden können. In seinen Listen zu Pelagius betrifft diese Scheidung jeweils mehr als die Hälfte der angeführten Lesarten, mit alleiniger Ausnahme der sowieso bei weitem längsten Liste, in der die Übereinstimmungen von Pelagius mit der Vulgata aufgezählt werden. Hätte nicht schon das stutzig machen müssen?

Von den Hieronymus-Zitaten ist die pelagianische Epistula 148 ad Celantiam sorgfältig zu unterscheiden, ebenso von Augustins Zitaten die Texte seiner donatistischen, manichäischen oder pelagianischen Gegner; Z. nimmt das jeweils zusammen. Er macht auch bei den Freisinger Fragmenten und dem Wolfenbütteler Lektionar die Ergänzungen der Herausgeber nicht kenntlich. — Die Auslassung von **fit** in **r** wird 2 Kor 1, 18 richtig als Angleichung ans Griechische gewertet (S. 205), dagegen 2, 6 als Fehler gegenüber Augustin (S. 192). Heutzutage kann man übrigens nicht mehr einfach die These von De Bruyne über „S. Augustin reviseur de la bible" wiederholen, nachdem A. Vaccari nachgewiesen hat, daß viele Eigentümlichkeiten seines Psalmentextes voraugustinisch und oberitalienisch sind. Dazu gehört nach Vaccari auch das ***humilare*** statt ***humiliare***, auf das De Bruyne so großen Wert legte; Z. betrachtet

es als Schreibfehler (S. 191)! Andererseits sind z. B. *istum / stum* oder *obtusi / obtunsi* nur orthographische Verschiedenheiten und haben daher in Variantenlisten nichts zu suchen. — Was soll man schließlich sagen, wenn Hadrumetum nach Gallien (S. 233) und Rom nach Oberitalien (S. 256) verlegt werden? Leicht zu vermeiden wäre auch die immer wiederkehrende Barbarei *omnes alii* anstatt *reliqui* oder *ceteri* gewesen.

Um seine Aufgabe zu lösen, hätte Z. zunächst die überlieferten Texte, nämlich *z* als Archetyp von *defg*, Ambrosiaster, *D*, Pelagius in den beiden Überlieferungszweigen A und B, die Vulgata samt ihrer Mischüberlieferung, r und Augustinus, die Zitate Cyprians, nach griechischer Vorlage, Übersetzungsstil und Wortschatz (aber so sorgfältig, wie es W. Thiele für die Johannesbriefe getan hat!) miteinander vergleichen müssen. Einerseits wären so die älteren und jüngeren Schichten in den Textformen, andererseits die Beziehungen zwischen den Textformen ans Tageslicht gekommen. In diesen Rahmen, nicht in das vorgefaßte Schema δ-ϱ-Vulgata, waren dann die übrigen Zitate einzufügen, und von da aus mußte man zurücktasten zu Novatian und zu dem widerspenstigen Problem der Texte Tertullians und Marcions. Mindestens ein weiterer Texttyp außer δ und ϱ stellt sich dann heraus, nämlich der Ambrosiaster mit *D* (kontaminiert!), der Mischüberlieferung der Vulgata (*FLNO* und Peregrinusausgabe) und der B-Tradition des Pelagius. Er steht mindestens teilweise, wie sich aus gewissen Tabellen bei Z. ergibt, näher beim Text Cyprians als der δ-Typus. Und dieser Texttyp, der in den kleinen Paulinen durch die Kommentare des Marius Victorinus und des Hieronymus übrigens klarer herauskommt und sich als eine in Italien, wahrscheinlich in Rom entwickelte Form erweist, führt noch vor Ende des 4. Jh zur Vulgata, die einerseits viel entschiedener die Angleichung an den guten griechischen Text durchführt, aber andererseits im Wortschatz deutlich vom δ-Typus beeinflußt ist. Dieser reine Vulgatatext, dessen Hauptzeugen die Hss *G A Legionensis*, die A-Tradition des Pelagius und das augustinische Speculum sind, hat nichts mit der fortschreitenden Umgestaltung des Pelagius-Kommentars durch Pseudo-Hieronymus und Cassiodor zu tun.

Vetus Latina Institut
Beuron Bonifatius Fischer

Schenke, Hans-Martin, **Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis.** Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht (1959); S. 57, DM 5,80.

Eine der bei Nag Hammadi gefundenen, zum Codex Jung gehörenden Schriften, wurde unter dem Titel „Evangelium Veritatis" bekannt und herausgegeben. Freilich ist es fraglich geworden, ob die Schrift diesen Namen mit Recht in dem Sinne führt, daß sie das von Irenaeus, Adv. haer. III, 11,19 genannte, den Valentinianern zugehörende und vielleicht sogar von Valentin selbst verfaßte „Evangelium der Wahrheit" darstellt. Hans-Martin Schenke untersucht in seiner kurzen Schrift, die aus einem Vortrag, gehalten auf der 7. Jahrestagung des Deutschen Zweiges der Internationalen Vereinigung für Religionsgeschichte Ende Juli 1957 in Marburg, hervorging, diesen Fragenkomplex.

Nach einer kurzen Schilderung (S. 7-9) des Fundes bei Nag Hammadi im Jahre 1945, wo 13 Codices mit originalen gnostischen Schriften gefunden wurden, befaßt er sich in einem 1. Kap. (S. 9-12) mit dem literarischen Charakter und Aufbau der 2. Schrift aus dem Codex Jung. Nach seiner Auffassung, der beizupflichten ist, liegt hier kein Evangelium, sondern eine Homilie vor, deren Thema die Erlösung der erwählten Menschen durch Jesus ist. Mittelpunkt der Darlegung, einem Produkt meditativen Denkens, ist die Person des Erlösers selbst. Im 2. Kap. (S. 13-14) nimmt er Stellung zur Identifizierung dieser Schrift mit dem von Irenaeus, Adv. Haer. III, 11, 19 genannten Evangelium Veritatis, wie sie heute nach der Edition dieser Schrift fast allgemein angenommen wird. Er hält eine solche Gleichsetzung, ähnlich wie Leipoldt und Haenchen, für unmöglich. Im 3. Kap. (S. 15-20) legt er die Lehre dieser Schrift systematisch geordnet vor und vergleicht sie im 4. Kap. (S. 20-25) mit dem Valentinianismus, wobei er die großen Unterschiede gegenüber diesem gnostischen System gut hervorhebt. Im 5. Kap. (S. 26-29) zeigt er die Verwandtschaft mit den Oden Salomos auf und kommt zu dem Schluß, daß das sog. Evangelium Veritatis einem gnostischen Kreis entstammt, dem auch der Verfasser der Oden Salomos angehört.

Die von H. Ch. Puech in E. Hennecke - W. Schneemelcher, Ntl. Apokryphen I 1959, S. 166 apodiktisch aufgestellte These, daß die „valentinianische Herkunft des Evangelium Veritatis außer Zweifel stehe" bedarf nach den Darlegungen Sch. jedenfalls einer Korrektur. Sehr dankbar sind die Benutzer dieser kleinen Schrift für die in Anhang I (S. 30-32) beigegebene ausführliche Bibliographie und die in Anhang II (S. 33-57) beigefügte Übersetzung der 2. Schrift aus dem Codex Jung mit sehr wichtigen Anmerkungen.

Regensburg. Joseph Reuss.

Riedinger, Utto, OSB, **Die Heilige Schrift im Kampfe der griechischen Kirche gegen die Astrologie** von Origenes bis Johannes von Damaskus. Studien zur Dogmengeschichte und zur Geschichte der Astrologie. Innsbruck: Universitätsverlag Wagner 1956. 216 Seiten, kart. 20,— DM.

In wohltuend sachlicher Begründung liefert der Verfasser in der vorliegenden Münchener theologischen Dissertation eine im wesentlichen erschöpfende Darstellung der Schriftargumente aus den Werken der griechischen Väter von Origines bis Johannes von Damaskus gegen den astrologischen Irrglauben. Die Arbeit reiht sich so in die Reihe der Beiträge ein, die das Verhältnis der Kirche zu den antiken Volksreligionen zu klären suchen, und kann sich mit Recht auch als eine Studie zur Dogmengeschichte vorstellen, auch wenn sie nur ein scheinbares Randgebiet zum Thema hat. Sie bietet in Ausführung des Themas einen Längsschnitt, der nur die jeweiligen Überschneidungen von antiastrologischer Polemik und biblischer Begründung ins Auge faßt. Ausgeschlossen bleiben also die auch von den Vätern übernommenen, vorwiegend karneadischen Vernunftargumente gegen die Astrologie, wenn sie auch unvermeidlich gelegentlich berührt werden.

Der Verfasser geht von der Überzeugung aus, daß sich die original christliche Gegenstellung zur Astrologie wohl am deutlichsten im Nachweis ihrer Haltlosigkeit aus der Schrift selbst ergeben und daß diesem Nachweis hier vor allem der theologisch wirksamste Akzent gegeben werde. Natürlich ist er sich darüber klar, daß die allegorische Stichwortexegese, die auch bei der astrologischen Polemik weitgehend das Feld beherrschte, dieser einen bleibenden Wert nicht verleihen kann, so daß außer der Tatsache der Bekämpfung der Astrologie für dieses so eingeschränkte Gebiet nur ein Kuriosum herauskommt, das keinen praktischen, sondern lediglich einen historischen Wert hat.

Der Verfasser geht so vor, daß er in dem ersten, mit großer Gewissenhaftigkeit gearbeiteten Teil seiner Arbeit nun doch Querschnitte bietet, nämlich dreißig Monographien über das von den einzelnen theologischen Schriftstellern gebotene Quellenmaterial, von Origenes bis Johannes von Damaskus (27—97). Dort, wo ein Autor bereits anderwärts eine ausreichende Bearbeitung erfuhr, die in diesem Zusammenhang nicht überholt werden konnte, beschränkt sich die Darstellung unter Verweis auf die wichtigste Literatur auf die ermittelten Grundzüge. Nur wo auf Grund eines umfassenden Vergleichsmaterials neue Gesichtspunkte zur Beurteilung vorgeschlagen werden konnten, sind diese ausführlich dargelegt worden. Nach diesem vorbereitenden ersten Hauptteil folgt der zweite Teil der Untersuchung, der in drei Hauptabschnitten die Verwendung und Bedeutung der Heiligen Schrift in der antiastrologischen Polemik bringt (99—194). In der Form eines bewußt nicht erschöpfenden Forschungsberichtes wird zuerst ein Überblick über die Astrologie im AT und in der jüdischen Überlieferung gegeben (99—106). Es folgen die biblischen Sternennamen, welche die Väter in der Schrift fanden (106—110), denen sich die biblischen Gestalten anschließen in ihrer Beziehung zur Astrologie nach den Schriften der Väter (110—130). Es geht um Abraham, Henoch, Nimrod, Seth, Kain,

Moses, Daniel, Adam, Noe, die Pharisäer, die Propheten und Apostel und schließlich um Christus selbst. Im Mittelpunkt steht dann natürlich das Kernstück über den Stern der Magier (130—146). Hier wird an Hand einiger neuerer Monographien zunächst die moderne Exegese über Mt 2, 1—12 dargelegt. Allen phantastischen Erklärungsversuchen gegenüber muß daran festgehalten werden, daß es sich um ein Wunder handelt und nicht um einen normalen Vorgang. Origenes erklärt den Stern den Juden gegenüber als ein völlig neues astronomisches Phänomen, weder Fixstern noch Planet, ähnlich vielleicht einer Kometenerscheinung mit guter Vorbedeutung, während er den Heiden gegenüber mehr Nachdruck auf die Verbindung mit der Balaamsweissagung des AT (Num 24, 17) legt (130—146). Die Arbeit schließt ab mit einem Überblick über die Sachgebiete der astrologischen Auseinandersetzung (146—193), über die Weisheit, eigentlich die Torheit der Astrologen, die bei den maßgeblichen Vätern keine Zugeständnisse buchen konnten, über den Gestirnkult, die Willensfreiheit, die Gestirne als Zeichen, Prophetie und Zukunftsschau, über die Gestirne bei der Geburt eines Menschen, über das Weltbild der alten Kirche und die Astrologie und schließlich über das Ende der Astrologie, das mit der Ankunft des Herrn gekommen ist. Es folgen eine Reihe Register, die bei diesem Thema besonders wichtig sind, über die Bibelstellen, antike und mittelalterliche Namen, griechische und lateinische Termini. Ein Anhang bietet acht Beilagen, u. a. fünf anonyme Texte, die möglicherweise von Origenes beeinflußt sind und gegen die Anschauung polemisieren, daß bei der Geburt eines Menschen jedesmal ein Stern aufgehe, der bei seinem Tode erlischt (206), astrologische Abschnitte aus einer pseudochrysostomischen Homilie „De sacrificiis Caini ...", die hier zum erstenmal vollständig im Druck erscheinen (209), und ebenso Abschnitte aus dem Kodex Mon. gr. 366 cap 150 fol 171va—172rb, die Disputation des jüngeren Symeon Stilites mit einem antiochenischen Astrologen (213—216).

Im Mittelpunkt der Arbeit steht Origenes, weil er sich selbst eingehend mit der Astrologenweisheit auseinandergesetzt und dadurch einen weittragenden Einfluß auf die folgenden Theologen ausgeübt hat. Diese greifen nämlich gerne auf seine Argumente zurück, wenn sich auch die Abhängigkeit nur verhältnismäßig selten stringent nachweisen läßt. Eine Tabelle (S. 195) sucht die antiastrologische Polemik in der Nachfolge des Origenes nach dem vielfach verbesserten Stemma von Franz Boll graphisch darzustellen.

Natürlich wird — wie schon angedeutet — die allegorische Schriftdeutung der Väter den heutigen Leser nicht befriedigen. Vielleicht hätte Riedinger der rationellen, allerdings zumeist entliehenen Beweisführung der Väter gegen den astrologischen Wahnglauben eine größere Aufmerksamkeit schenken sollen. Sie hat von dem Gottes- und Vorsehungsglauben her gesehen ja auch in der Schrift eine tragfähige Grundlage. Dadurch würde man möglicherweise auch den Kirchenvätern mehr gerecht, welche die überlieferte Schriftargumentation gegen die Astrologie nicht besonders schätzen. Es entsteht nämlich so der Eindruck, als ob die vom Verfasser ausdrücklich behandelte Schriftexegese im Kampf der Väter gegen die Astrologie entscheidend gewesen wäre, obschon doch tatsächlich das rationelle, übernommene und manchmal auch persönlich ausgestaltete Argument die entscheidende Rolle spielt. Die Väter konnten der Meinung sein, daß es keines astrologischen Fachwissens bedurfte und daß die rationellen Argumente der antiken Schriftsteller auch in christlichem Munde nichts an Durchschlagskraft verloren, ja daß sie noch verstärkt wurden durch den Gegensatz des Sternglaubens zum christlichen Glauben, zur Wirkung des Gebetes und der Reue, zur Vorsehung, zur, wenn auch relativen, menschlichen Freiheit. Auch wünschte man sich eine ausführlichere Besprechung der kirchlichen Maßnahmen gegen die Astrologen und ihren Irrwahn.

Aber man darf dem Verfasser das Recht zu der von ihm bewußt vorgenommenen Eingrenzung seines Themas nicht bestreiten, und man stellt ihm gerne das Zeugnis aus, daß er gründlich gearbeitet hat und seinem verfänglichen Gegenstand gegenüber absolut nüchtern geblieben ist. Er darf sich sagen, daß er das gesamte theologische Quellenmaterial (es fehlen eigentlich nur die Väter vor Origenes) nach einem bestimmten Gesichtspunkt durchgearbeitet hat, daß er damit für das Studium der späteren griechischen und lateinischen Tradition ein Hilfsmittel bereitgestellt hat, mit dem sich, besonders durch die trefflichen Register, manches genauer einordnen läßt, daß sich mit Hilfe des unvollständigen Wortindexes jetzt auch das Abhängigkeitsverhältnis zu antiken Verfassern einigermaßen belegen läßt, daß literargeschichtliche Überlieferungen jetzt deutlicher erkennbar oder zumindest reicher belegt sind und daß schließlich die Stichwortexegese der Väter für diesen Fall genau bezeugt ist.

Nur nebenbei sei bemerkt, daß manche Druckfehler stehen geblieben sind.

Hennef (Sieg). Joseph Barbel.

La Bonnardière, A.-M., **Biblia Augustiniana A. T. II.** — Livres historiques, Paris 1960 Études augustiniennes. S. 172.

Auf dem internationalen Augustinus-Kongreß 1954 in Paris legte Frl. la Bonnardière eine sehr gedrängte Arbeit über den Vers Rom. 5,5 im Gesamtwerk des Augustinus vor, bei der sowohl die Wichtigkeit wie die gute Durchführung allseits den Wunsch erweckten, die Vf. solle so die ganze „Bibel des Augustinus" bearbeiten[1]. Da die Möglichkeit, diesen Wunsch zu verwirklichen, geschaffen wurde, kann heute die Vf. den ersten Teil ihres Werkes vorlegen, nachdem sie in Aufsätzen verschiedene weitere Ausschnitte daraus geboten hatte[2].

Das Werk ist sehr einfach und klar angelegt. Alle biblischen Zitate und Anspielungen in sämtlichen Schriften Augustins sind nach der Reihenfolge der Bibelverse geordnet. Erst wird der Bibeltext im Wortlaut Augustins geboten, bzw. bei Anspielungen sein Inhalt genannt; dann werden in chronologischer Reihenfolge, jeweils mit Jahreszahl, alle Belege aus Augustins Werken angeführt und zu jedem die Schriftstellen notiert, die Augustin im Zusammenhang benützt. Vor jedem Buch bzw. vor jeder Gruppe von Büchern steht eine Zusammenfassung, in der kurz und präzis dargelegt wird, wie oft, wie viel und warum, aus welchem Anlaß und in welchem Lebensabschnitt Augustinus aus diesen Teilen der Hl. Schrift zitiert; entweder er geht in kürzerer oder längerer Katechese die Heilsgeschichte durch (so besonders De Civitate Dei) oder erläutert Einzelthemen, die von der Liturgie bestimmt sind, oder zieht die Stellen zur Erklärung von Psalmversen heran, oder er antwortet auf Anfragen oder widerlegt Angriffe, wobei die Bibelstellen von anderen an ihn herangetragen werden und von ihm selber in Abhängigkeit von anderen oder selbständig beigebracht werden.

Es leuchtet ohne weiteres ein, wie wichtig diese Biblia Augustiniana ist, nicht nur um strittige Fragen der Echtheit und der Chronologie der Schriften Augustins zu lösen, oder um seine geistige Entwicklung sowohl in ihrer Spontaneität wie in ihrer Abhängigkeit von äußeren Impulsen zu klären. Hier haben wir ein so einfaches, sicheres und unanfechtbares Hilfsmittel, um ins Innerste seines Denkens einzudringen, daß es eigentlich unverständlich ist, warum man es nicht früher geschaffen hat. Was hat man an Scharfsinn, Fleiß und Mühe aufgewandt, um bei Augustin Quellen und ihre Umformung aufzuzeigen, Vergil und Cicero, Grammatiker und Rhetoren, Plato und Stoa, Plotin und Origenes und noch viele andere lateinische und griechische Autoren, und wie sehr hat man den gewaltigen Strom der Hl. Schrift vernachlässigt, der doch alle Werke Augustins so durchdringt, daß all die mannigfachen anderen Quellen nur eine leichte Verfärbung des Wassers oder ein spielendes Kräuseln an seiner Oberfläche bewirken.

---

[1] Augustinus Magister. Congrès international augustinien Paris 21—24 septembre 1954 II 657—665 und die Diskussion III 243 f.

[2] Revue des études augustiniennes 1 (1955) 129—148 (Mt 6, 12 und 1 Jo 1, 8); 1 (1955) 225—237 (Ct); 2 (1956) 335—363 (Sam, Reg, Par, Esr); 3 (1957) 137—162 (Hbr); 3 (1957) 341—374 (Kleine Proph.).

Der jetzt vorliegende Faszikel enthält die Bücher Josue, Richter, Ruth, Samuel, Könige, Chronik, Esdras, Tobias, Judith, Ester, Makkabäer und Job. Die Reihenfolge ist weder die Augustins, noch die der Vulgata oder eines sonstigen Kanons, sondern ein Mittelding; jedoch spielt das wohl keine Rolle, da man alles leicht finden kann. Ein Teil ist die wörtliche Wiederholung von früheren Aufsätzen: Seite 57—58 aus Revue des études augustiniennes 2 (1956) 335; S. 58—63 aus Texte und Untersuchungen 63,377 ff und 384; S. 63—90 wieder aus der Revue des études aug. 2 (1956) 336 ff; vielleicht hätte man das angeben sollen.

Die Sammlung der Bibelzitate beruht auf den Registerbänden, die Anna de Lagarde für ihren Mann, Paul de Lagarde, aus den Randangaben der Mauriner Augustinus-Ausgabe zusammengestellt hat, auf den Registern der Wiener Ausgabe, soweit sie erschienen ist, und auf eigener Durchsicht der Texte. Da ich die Register Lagardes kenne, kann ich bezeugen, wieviel Fleiß und zähe Arbeit Vf. daran gewandt hat, um daraus etwas wesentlich anderes zu machen, das weit besser und brauchbarer ist. Die Vollständigkeit läßt kaum etwas zu wünschen; nur wenige Stellen könnte Vf. durch Benützung des Materials, das im Beuroner Vetus-Latina-Institut gesammelt ist, noch nachtragen. Ich nenne Jos 1,5 Sermo 352,4; Jos 9,6 und 19 Quaest. in Hept. 6,18; Jos 10,12—13 vgl. Conf. 11,30; Jdc 2,4 vgl. Quaest. in Hept. 7,12; Jdc 3,22 Loc. in Hept. 7,12; Jdc 4,6 Quaest. in Hept. 7,33; 1 Sam 2,9 Conf. 13,22; 2,10 Psalm. 88 Sermo 2,12,19; 2,21 Civ. 17,4.

Das Interesse der Vf. ist patristisch, nicht biblisch; es geht weder auf den Wortlaut des Bibeltextes bei Augustin noch auf die Geschichte der Exegese, sondern auf die Rolle, die jedes Bibelwort bei Augustin gespielt hat. Selbstverständlich wird aber der Wortlaut der kritischen Ausgaben sorgfältig wiedergegeben; als Ausnahme fiel mir nur in Jos 8 das wiederholte Hai in Vulgataform statt des richtigen altlateinischen Gai in der Ausgabe von Zycha auf, vgl. Gaet im cod. Lugd oder Agge in Gen. Immerhin würde jemand, der stärker an der Textgestalt der Zitate interessiert ist, schärfer die Abgrenzung der Zitate und Anspielungen überprüfen. So wird Quaest. in Hept. 6,2 Seite 312,22 Zycha noch auf Jos 2,23 und S. 312,23 Zycha auf Jos 3,1 angespielt. Und in Locut. 6,5 sind auch die Worte dominus dicit ad Iesum für den Wortlaut von Jos 6,2 wichtig; ebenso in Quaest. in Hept. 6,3 die Wörter populo dicunt. Zu Jos 2,19 ließe sich die Textgestalt Augustins aus der zwar nicht von ihm selber, aber doch aus seiner Umgebung stammenden Schrift Adversus Fulgentium 1,5 erkennen. Gerade für diesen Vers ist es ganz seltsam, daß Augustin selber ihn nie zitiert. Aber er vergleicht das Lied der Anna, wie Vf. hervorhebt, ja auch nie mit dem Magnificat. Und ich möchte hinzufügen, daß die biblischen Cantica der Debbora und der Anna, die doch in der afrikanischen Liturgie Verwendung fanden, bei ihm keine Rolle spielen, im schärfsten Gegensatz zu den oft zitierten Psalmen. Überhaupt nehmen die hier edierten Bücher einen geringen Platz im Schaffen Augustins ein; die meisten Zitate stammen aus den Locutiones und Quaestiones in Heptateuchum, aus De Civitate Dei und für Job aus den Adnotationes in Job. Sonst benützt Augustin nur wenige Verse aus diesen Büchern, wie Vf. mit Recht hervorhebt.

Das Buch ist sehr sorgfältig gearbeitet und gedruckt. An (Druck-)Fehlern konnte ich nur notieren: Jos 5,15 ist prostratus zu lesen, Jos 8,6 isti statt uti, Jos 8 Gai; Loc. in Hept. 7,19 ist Jdc 4,15 und nicht 4,18. Dagegen handelt es sich bei Jos 9,13 bez. 9,7 um Verschiedenheit der Zählung im lateinischen und griechischen Text. Alles in allem sind wir der Vf. zu großem Dank verpflichtet, daß sie mit langer entsagungsvoller Arbeit ein Werkzeug geschaffen hat, dessen sich vor allem der Patristiker noch nach vielen Jahrzehnten bedienen wird; es ragt weit aus der Flut der Augustinus-Literatur heraus. Hoffentlich können bald die weiteren Lieferungen erscheinen.

Vetus Latina Institut der Erzabtei Beuron Bonifatius Fischer

Hausherr, I., S.J., Les Leçons d'un Contemplatif. Le Traité de l'Oraison d'Evagre le Pontique. Beauchesne 1960. 200 S. NFr 9,60.

Die vorliegende Arbeit des bekannten französischen Patristikers wurde zuerst in der Revue d'Ascétique et de Mystique (137-142, Janvier-Mars 1959 bis Avril-Juin 1960) veröffentlicht, als eine Erweiterung seiner bereits 1934 in derselben Zeitschrift erschienenen Übersetzung. Nach der wegen origenistischer Tendenzen erfolgten mehrfachen Verurteilung des Evagrius (zuerst i. J. 533) wurde der Traktat De Oratione dem Nilus von Ankyra zugeschrieben, unter dessen Namen er auch in Mignes Patrologia Graeca erscheint. Erst in neuester Zeit wurde er als Eigentum des Evagrius erkannt, und eines der Hauptanliegen der Leçons d'un Contemplatif ist es, dessen Autorschaft zu verteidigen. U. E. ist das Père Hausherr auch gelungen: die Parallelen, die er in den andern, sicher Evagrius angehörenden Werken herausstellt, sind zu auffallend, um noch irgendeinen Zweifel zu lassen.

Diese Parallelstellen, die für fast jede der 153 Nummern (Kapitel in unserem Sinne kann man die kurzen Lehrsätze kaum nennen) angeführt werden, dienen gleichzeitig dazu, den Sinn dieser nicht immer ganz leicht verständlichen Gnomai klarer zu machen. Und so haben wir hier einen aus den anderen Schriften des Evagrius zusammengestellten und durch Père Hausherrs eigene Bemerkungen erläuterten Kommentar zu De Oratione, der für alle an der Mystik Interessierten unschätzbar ist. Wir möchten hier nur einige der Hauptgedanken des Evagrius herausstellen, die sowohl die Erhabenheit wie auch die Grenzen seiner mystischen Theologie erkennen lassen.

Auch Evagrius kennt eine Art dreifachen Weg des geistlichen Lebens, dem Pseudo-Dionys hundert Jahre später seine klassische Formulierung gab. In der Lehre des Evagrius hängt er eng mit der in der griechischen Theologie so häufig üblichen Dreiteilung des Menschen in Leib, Seele und Geist zusammen. Dem Leib entspricht die praxis, d.h. die Tugendübung, der Seele die niedere Beschauung, in der die Kontemplation der Geschöpfe noch eine Rolle spielt, und dem Geist die höhere Beschauung, die Schau Gottes selbst. Zu dieser Schau zu führen ist das Hauptanliegen des Evagrius. Sie setzt Tugendübung, Askese und die der ganzen griechischen Spiritualität so wichtige apatheia voraus, die hier aber nicht stoische Gefühllosigkeit bedeutet, sondern die Abwesenheit aller Neigungen, die die Vereinigung mit Gott hindern, d.h. Gleichgültigkeit gegenüber allen Dingen dieser Welt und Befreiung selbst von allen Gedanken daran. Das Gebet, nach dem der wahre Mönch strebt, ist die von allen Bildern und jeglicher Zerstreuung freie Kontemplation der Gottheit, die Evagrius zwar Dreifaltigkeit nennt, die aber, wie Hausherr mit Recht ausführt, bei ihm kaum mehr als „der christliche Name für die Gottheit, für die ‚Monade' ist". Weil diese Gottheit nun aber selbst formlos ist, darum ist auch die wahre Beschauung formlos. Imaginäre Visionen, wie sie in der mittelalterlichen und modernen Spiritualität trotz aller Warnungen der großen Mystiker wie Johannes vom Kreuz eine so starke Rolle spielen, existieren für Evagrius hauptsächlich als Versuchungen des Teufels, der in seiner Lehre, wie überhaupt bei den Wüstenvätern, besonders den sketischen Mönchen, einen wichtigen Platz einnimmt. Wenn der Mönch die Versuchungen der Sinne und der Phantasie überwunden hat und zur wahren Kontemplation gelangt ist, dann beginnt der Kampf mit den Dämonen, die ihn nicht nur mit geistigen Waffen, sondern selbst tätlich angreifen. Gebet und Demut sind die besten Verteidigungsmittel gegen diese Angriffe. Dann, „wenn du in deinem Gebet über jede andere Freude hinaus gelangt bist, dann erst hast du wahrhaft das Gebet gefunden."

Lehrt Evagrius wahrhaft christliche Mystik? Er spricht wohl hin und wieder vom Heiligen Geist und davon, daß

man sein Kreuz auf sich nehmen soll. Aber der Mensch gewordene Gott selbst, Kirche und Sakramente, d. h. die ganze ‚leibliche' Seite des Christentums, spielen im mystischen Leben, so wie es Evagrius darstellt, kaum eine Rolle, wie ja auch nach origenistischer Lehre die Seele nur zur Strafe für eine in ihrem rein geistigen Vorleben begangene Sünde im Leib gefangen gehalten wird. Diese einseitige Geistigkeit gibt dieser Mystik ihr stark platonisches Gepräge; andererseits aber mag sie gerade heute ein willkommenes Gegengewicht gegen eine nicht weniger einseitige Betonung der leiblich-visionären Elemente der modernen Spiritualität bieten.

Oxford. Hilda C. Graef.

Seiler, Alois, Studien zu den Anfängen der Pfarrei- und Landdekanatsorganisation in den rechtsrheinischen Archidiakonaten des Bistums Speyer (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B, Forschungen 10. Band). Stuttgart 1959, W. Kohlhammer, XXI, 259 S. 4 Karten, kart. 24,— DM.

Die tüchtige Dissertation aus der Schule Eugen Ewigs geht aus von der Siedlungsgeschichte des zu behandelnden Raumes. Er stand etwa 80–260 unter römischer Herrschaft; das Grenzland ging nach einer rasch aufblühenden Entwicklung wieder verloren. Doch schließen sich die Orte mit merovingischen Reihengräbern an die alten Römerstraßen an. Der Besiedlungsgang in den einzelnen Landschaften: Rheinebene, Seitentäler des nördlichen Schwarzwaldes, Kraichgau mit Neckarland (das größte geschlossene alte Siedlungsgebiet) wird dann geschildert. Das zweite Kapitel behandelt die Anfänge des Bistums Speyer (S. 30–40). Das seit dem 4. Jahrhundert nachweisbare Bistum Speyer scheint sich nicht über die Wirren der Völkerwanderungszeit hinübergerettet zu haben. Hildericus ist dann 613/14 der erstbezeugte Bischof von Speyer der Merovingerzeit.

Bei der Deutung des Irenäuszeugnisses läßt es der Vf. offen, ob es sich am Rhein um Bischofskirchen gehandelt habe. Mir scheint in der römischen Zeit eine Gemeinde ohne Bischof undenkbar. Das bekannte Beispiel des hl. Gregor Thaumaturgos ist ein Beleg dafür. Der „Universalepiscopat" von Lyon ist doch wohl mehr im Sinne einer Metropolitangewalt zu verstehen, die dem Metropoliten bei der Besetzung der Bischofsstühle weitgehende Rechte sicherte (vgl. Lietzmann II, 56f).

Den Anfängen des Christentums und der Entwicklung der Diözesangrenzen im untersuchten Raum geht das 3. Kapitel (S. 41–52) nach. Das römische Bistum Speyer scheint noch nicht über den Rhein gegriffen zu haben, erst nach der Wende des 6./7. Jahrhunderts und der Reorganisation des Bistums gab es auch rechtsrheinisch Speyerer Besitz. Erst im Laufe des 8. Jahrhunderts ist eine erste kirchliche Organisation (mit vielen grundherrlichen Eigenkirchen) endgültig gefestigt.

Die christlichen Symbole in merovingischen Grabbeigaben dürften doch mehr bedeuten als nur „Schmuckstücke und Importware". Auch am Rhein kannte man damals den Symbolgehalt des Kreuzes; ein Kreuz offen tragen, bedeutete also doch wohl ein Bekenntnis. Größeren Aussagewert mißt der Vf. der Orientierung der Gräber zu, zumal sich gerade sehr früh bezeugte Gotteshäuser häufig in beträchtlicher Entfernung von der Siedlung, aber in unmittelbarer Nähe der spätmerovingischen Reihengräberfriedhöfe finden.

An Stoßkraft und Ausstrahlung hatte im 7./8. Jahrhundert Worms vor Speyer die Vorhand. Worms war dann in der bonifatianischen Reform der große Verlierer. Speyer erhielt von ihm Gebiete im Zabergau und (über Würzburg) den Murrgau. Die Trennungslinie zum Bistum Konstanz war immer die alemannisch-fränkische Grenze. Missionszentrum für die kirchliche Erschließung dieses Gebietes war aber zwischen 660 und 750 das Kloster Weißenburg, nur im Norden des Raumes wirkte auch das Kloster Lorsch.

Das umfangreichste 4. Kapitel (S. 53–184) behandelt dann im einzelnen die räumliche Ausbildung der Pfarrorganisation in den späteren Archidiakonatssprengel von St. German, St. Guido und St. Trinitatis. In den Schwarzwaldtälern läßt sich hier überall nachweisen, wie die ursprünglichen Großpfarreien auseinanderbröckeln und ausgehöhlt werden durch den mit dem Fortgang der Siedlungstätigkeit wachsenden Bedarf an Seelsorgstationen, der aber nicht von der Mutterkirche oder deren Eigenkirchenherrn, sondern von den lokalen Großgrundherren befriedigt wurde. Im Murgtal (S. 61–67) läßt sich dank der relativ späten Erschließung des Gebietes der enge Zusammenhang zwischen Siedlungstätigkeit und Pfarrorganisation besonders deutlich verfolgen. Grundsätzlich anders war es in den altbesiedelten Gebieten der Rheinebene und des Kraichgaues. Hier gibt es keine größeren über mehrere Siedlungen hinweggreifende Pfarrbezirke. „Die Urpfarrei mit einem ursprünglich weiträumigen Pfarrbezirk als methodisches Postulat hat hier keinen Platz.... Der Erwerb der Zehntrechte durch die fiskalischen, kirchlichen und grundherrlichen Eigenkirchen fällt in das 8./9. Jahrhundert. Erst damit war eine Abgrenzung der neuen Zehntsprengel und damit der Pfarrbezirke notwendig. Zu diesem Zeitpunkt konnte aber im Altsiedelland schon jede Siedlung ihren eigenen Seelsorger besitzen" (S. 111). Vor allem auch in Gebieten ohne ältere Fiskaldomänen und damit auch ohne alten Bistumsbesitz konnte sich ein differenzierteres und dezentralisiertes Pfarrnetz ausbilden (S. 161). Auf ganz alte Zusammenhänge mit dem Bistum Metz weist das Stephanspatrozinium von Bretten hin (109).

Baden(-Baden) (S. 69) scheint der einzige Ort des Gebietes zu sein, der von altersher zwei Pfarrkirchen hatte. Der Vf. glaubt in einer von ihnen die „Mutterkirche" sehen zu müssen. Die beiden recht alten Gotteshäuser hatten aber wohl schon vor dem 8./9. Jahrhundert als grundherrliche Eigenkirchen Pfarrechte, wie sie Roth, St. Peter und St. Martin bei Waldkirch (Freiburg 1953), nachweist. In Pforzheim scheint die Martinskirche in der Altstadt die Mutterkirche der Michaelkirche in der heutigen Stadt zu sein (S. 93f); bei Brötzingen (S. 95) scheint mir das Martinspatrozinium gerade ein Hinweis auf das Alter der Kirche zu sein, die wohl doch nicht von Pforzheim abhängig war. In Dürrmenz wurde die zweite Kirche südlich der Enz in der Siedlung vor allem wegen der Hochwassergefahr gegründet (S. 96f).

Das letzte Kapitel (S. 165–228) verfolgt Entstehung und Ausbildung der Landdekanate. Bei der dürftigen Quellenlage konnten hier nur die von der Forschung erarbeiteten allgemeinen Entwicklungslinien für das Bistum Speyer nachgezogen werden. Dekane sind hier etwa seit der Mitte des 11. Jahrhunderts nachweisbar. In der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts wurden die Archidiakonate reorganisiert. Kirchliche und weltliche Gebietseinteilungen entsprachen sich dabei nur mit vielen Modifikationen, sie decken sich nicht. Die Zerschlagung der Großpfarreisprengel ist nicht in der Gründung der Dekanate begründet. Dekanatsgrenzen müssen auch nicht mit alten Großpfarrgrenzen zusammenfallen. Urkirchen und Dekanatssitze sind nur selten identisch. Erst mit dem Ende des 15. Jahrhunderts sind die Titelkirchen oder Vororte der Landdekanate im Bistum Speyer grundsätzlich festgelegt – bis dahin wechselt der Dekanatssitz mit der Pfründe des vom Kapitel gewählten Dekans. Die Verfassung der Landdekanate wird schließlich an Hand der im Bistum Speyer vom Archidiakon bestätigten Statuten der Landkapitel aus den Jahren 1345–1526 dargestellt. Eine Patrozinienliste (S. 229–239), ein Verzeichnis der vor 1250 sicher bezeugten oder höchst wahrscheinlich vorhandenen Pfarrkirchen (S. 239–249) sowie ein Ortsregister beschließen das umsichtige, ein weit verstreutes Quellenmaterial sorgsam auswertende wichtige Buch, dem 4 Karten beigegeben sind: 1. Reihengräber und Ortsnamen auf -heim und -ingen und vorrömischer und römischer Herkunft, 2. Gau- und Dekanat-Beziehungen, 3. Früher kirchlicher Besitz, 4. die älteren Patrozinien.

Mainz. A. Brück.

Stakemeier, Eduard, Liborius und die Bekennerbischöfe von Le Mans. Hagiographie und Kult in konfessionskundlicher Darstellung. Paderborn 1959. S. 376. DM 17,60.

Der Haupttitel gibt bei weitem nicht alles wieder, was das Buch enthält. Der Verfasser sah sich deshalb veranlaßt, einen Untertitel hinzuzufügen, der ein wenig mehr vom Inhalt aussagt, aber auch nicht alles ausdrücken kann. Das Werk stellt einen eigentümlichen Versuch dar, Hagiographie, Hagiologie und konfessionskundliche Probleme miteinander zu verflechten und zu einer Einheit zusammenzufügen. Es ist in seiner Art wohl einmalig. Dem Verfasser geht es darum, am Beispiel der Liboriusverehrung Sinn und Gehalt katholischer Heiligenverehrung darzustellen und auch dem Andersgläubigen verständlich zu machen. Er holt dabei sehr weit aus, bietet den ganzen Apparat historischer Quellenkritik auf und entwirft ein Bild vom Wachsen und Werden des Kultes, das eben dadurch um so imposanter wird, daß es stets auf dem Hintergrunde der Zeitgeschichte und der dogmatischen Entwicklung gezeigt wird. Für die konfessionskundliche Auseinandersetzung bot gerade der Liboriuskult besondere Gelegenheit, weil an ihm die gesamte Problematik aufleuchtet.

Die ersten sicheren Nachrichten über Liborius gehen auf Bischof Aldrich von Le Mans (832-857) zurück, der die Reliquien des Heiligen 836 dem jungen sächsischen Bistum Paderborn überließ. Die Gesta Aldrici, von Aldrich selbst mitverfaßt, und die von Aldrichs Chorbischof David stammenden Actus Pontificum bieten die ältesten Angaben über die Liboriusverehrung. Der Kult des hl. Liborius und der übrigen frühen Bischöfe von Le Mans selbst reicht indes in die gallo-römische Zeit hinab. In einer minutiösen Quellenanalyse kann Stakemeier unter Zuhilfenahme der Forschungsergebnisse J. Havets und L. Duchesnes, sowie anderer französischer Historiker der Gegenwart, einige sichere Daten über den Heiligen eruieren, wobei er eine außerordentliche Kenntnis der Quellen zur Geschichte des Bistums Le Mans und der gallischen Kirchengeschichte verrät. Wie bereits in seinem früher verfaßten Buche „Liborius, Geschichte und Legende" (Paderborn 1952) so sieht er in Liborius nicht, wie üblich, den vierten, sondern den zweiten Bischof von Le Mans und berechnet seine Regierungszeit von 348-397. Er erweist ihn also als Zeitgenossen und Nachbarbischof des hl. Martin von Tours. Von Martin von Tours, einem der frühesten verehrten Bekennerbischöfe, hat sein Kult später typische Formen der Verehrung und Darstellung übernommen.

In einem eigenen Kapitel geht der Verfasser auf die Entstehung dieser Verehrung ein und stellt sie in den religionsgeschichtlichen und theologischen Zusammenhang hinein. Der ganze weite Fragenkomplex, der durch die liberale und protestantische Kritik an der Heiligenverehrung aufgeworfen worden ist, kommt dabei zur Sprache, insbesondere die Beziehungen zu vorchristlich-heidnischen Kultformen. Aus zeitgenössischen Quellen entwickelt er eine Theologie der christlichen Heiligen- und Reliquienverehrung und zeigt auf diesem Hintergrunde die Eigenständigkeit und tiefere Sinngebung der christlichen Formen der Anrufung der Heiligen, ihrer Patronate, wobei er sich weitgehend die Erkenntnisse der modernen Patrozinienforschung zunutze macht, der Weihe von Altären an bestimmte Heilige und der Reliquientranslationen, der Wallfahrten und Heiligenfeste und anderes mehr. Dieser ganze Abschnitt ist ein wertvoller Beitrag zur Dogmengeschichte der gallo-römischen und der frühmittelalterlichen, merovingischen Zeit.

Eine irgendwie erkennbare besondere Verehrung des hl. Liborius tritt in dieser Frühzeit noch nicht in die Erscheinung. Sie begegnet uns erst in karolingischer Zeit mit der Translatio Liborii von 836. Zwar bieten bereits die Gesta Aldrici (vor 836) die ältesten Zeugnisse für die Liboriusverehrung in Le Mans in karolingischer Zeit; aber über die Translation der Gebeine nach Paderborn berichten sie noch nichts. Die zwischen 836 und 856 in Le Mans entstandenen Actus Pontificum Cenomanis in urbe degentium, die wahrscheinlich Aldrichs Chorbischof David zum Verfasser haben, wissen schon mehr zu berichten. Ins helle Licht der Geschichte aber tritt die Liboriusverehrung erst nach 836 in Paderborn. Hier schrieb, frühestens 857, der sächsische Priester Ido seine Translatio Liborii, die jahrhundertelang verschollen war und von A. Poncelet im Jahre 1902 in Avranches wieder entdeckt wurde. Ido machte am Schluß seines Translationsberichtes auch einen ersten Versuch, eine Liborius-Vita zusammenzustellen, indem er in echt mittelalterlicher Manier alles, was er in den Actus Pontificum über die ältesten Bischöfe von Le Mans vorfand, unbesehen auf Liborius übertrug. Auf dieser Grundlage bauten andere weiter, so der um 887 schreibende ungenannte Autor einer Vita Liborii und einer Translatio Liborii, in dem man den Corveyer Mönch Agius sehen zu können glaubt. Sie alle wollten keine Biographien, sondern der Erbauung dienende Hagiographien schreiben, in denen Legenden die mangelnden historischen Tatsachen ersetzen mußten. Der Prozeß der Legendenbildung bleibt durchs ganze Mittelalter hindurch in voller Kraft. Erst mit dem Anbruch der Neuzeit und den durch die Reformatoren aufgeworfenen neuen Problemstellungen tritt die Liborius-Verehrung in ein kritisches Stadium. Der Verfasser versteht es meisterhaft, an der geschichtlichen Entwicklung der Paderborner Liborius-Verehrung im Zeitalter der Glaubenswirren und an den Schicksalen der Liborius-Reliquien, die u. a. 1622 von Christian von Braunschweig geraubt, aber später zurückgegeben wurden, die ganze Problematik aufzurollen. Die durch Luther, Zwingli und vollends Calvin entfachte Kontroverse über Bilder-, Heiligen- und Reliquienverehrung führte besonders in Frankreich zu schweren Ausschreitungen gegen den herkömmlichen Kult. In Le Mans kam es 1562 zu einem verheerenden Bildersturm der Hugenotten auf die Kirchen der Stadt. Auf Drängen der französischen Bischöfe befaßte sich das Konzil von Trient im gleichen Jahre mit den Problemen und erließ in seiner 25. und letzten Sitzung vom 3. Dezember 1563 (nicht 1564, wie irrtümlich S. 283 steht) das berühmte Dekret „De invocatione, veneratione et reliquiis Sanctorum et sacris imaginibus", das die Heiligenverehrung auf eine von mittelalterlichen Fehlentwicklungen gereinigte Basis stellte und einen neuen Aufschwung der Heiligenverehrung im Zeitalter des Barocks einleitete.

Wieder kann die Liboriusverehrung als Musterbeispiel für die neue Entwicklung gelten. Als Patron gegen Steinleiden erlebte der Kult des Heiligen im 17. und 18. Jahrhundert eine europäische Verbreitung; er wurde durch Papst Alexander VII., der als Nuntius Fabio Chigi an den Verhandlungen zum Westfälischen Frieden teilgenommen und dort selbst, von Steinleiden gequält, die Fürbitte des hl. Liborius an sich erfahren hatte, nach Rom übertragen und schnell in allen, romanischen Ländern heimisch. Die Neuorientierung der katholischen Hagiographie, die durch die Reformation herausgefordert und durch das Konzil grundgelegt worden war, wirkte sich schon bald auch in den neuen Schriften über Liborius aus. Kein geringerer als der berühmte Hagiograph Johannes Bollandus machte 1648, mitveranlaßt durch Fabio Chigi, den späteren Papst Alexander VII., den ersten kritischen Versuch einer Vita S. Liborii, die auf eingehendem Quellenstudium beruhte und das vorhandene legendäre Material sichtete. So wurde diese Vita eine der ersten Darstellungen eines neuen Typs der Heiligenleben, der Ausdruck eines geläuterten Heiligenkultes in der katholischen Kirche ist. In den Acta Sanctorum und den zahllosen modernen Heiligenbiographien auf kritisch-wissenschaftlicher Grundlage – wiederum können hier Werke wie die 1860 begonnene Liboriusbiographie von Konrad Mertens als Muster gelten –

hat die neue hagiologische Auffassung der katholischen Kirche ihren Niederschlag gefunden.

Seit der Reformation gehört die Heiligenverehrung zu den am härtesten umkämpften konfessionellen Unterscheidungslehren. Ein Beispiel dieser feindseligen Ablehnung im protestantischen Lager ist Karl von Hases „Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche" (7. Aufl. Leipzig 1900). Dennoch aber sieht Stakemeier in der jüngsten protestantischen Literatur ein neues Verständnis für die Heiligenverehrung und alle damit zusammenhängenden Fragen aufbrechen. Er kann auf die im evangelischen Raume bahnbrechenden Arbeiten von O. Planck, J. Erb und vor allem W. Nigg („Große Heilige") hinweisen und mit Recht von einem „neuerwachten Interesse an der Hagiographie und Hagiologie in den großen Konfessionen" sprechen. Freilich wird noch viel Zeit vergehen und müssen noch manche Bedenken, die evangelischerseits gegen eine verzerrte, volkstümliche katholische Heiligenverehrung nicht zu unrecht geltend gemacht werden, aus dem Wege geräumt werden, ehe es in dieser Frage zu einer Annäherung der Standpunkte kommen kann. Daß aber eine solche Begegnung möglich ist, glaubt der Verfasser an Hand seiner Liboriusbiographie von der Sache selbst und von der Lehre der Kirche her gezeigt zu haben. Von daher gesehen trägt die überaus verdienstvolle, ungewöhnlich inhaltsreiche und interessante Arbeit ihren Untertitel „Hagiographie und Kult in konfessionskundlicher Darstellung" zu Recht. Sie weist einen Weg, in der evangelischen Welt Verständnis für das umstrittene Problem zu wecken; er muß über alle unkritische Verzerrung hinweg zu einer geläuterten Form der Heiligenverehrung im christlichen Raume führen.

Freiburg. A. Franzen.

Graf, Theophil, OFMCap, **Die Kapuziner**. Paulusverlag, Freiburg/Schweiz 1957, 182 S. 9,80 DM.

P. Theophil Graf, Historiker der Schweizer Kapuzinerprovinz, legt hier die Geschichte des Kapuzinerordens vor. Das recht ansprechende und gefällige Bändchen erschien in der von D. Planzer OP herausgegebenen Reihe „Orden der Kirche" als 2. Band nach der Darstellung der Jesuiten von J. Stierli. (Inzwischen wurden in derselben Reihe als 3. Band veröffentlicht „Lebendiger Karmel" von einer Karmelitin von Le Paquier und als 4. Band „Die Benediktiner" von R. Tschudy.)

In den beiden ersten Abschnitten behandelt Graf den Ursprung und die Geschichte der franziskanischen Bewegung bis 1517 (S. 7/56). Aus den Quellen der franziskanischen Urgeschichte und den zeitgenössischen Berichten entsteht hier ein anschauliches Bild von den Anfängen des Franziskanertums, die sehr geschickt mit der Zeitgeschichte verknüpft werden. Besonnen und abgewogen stellt Graf den Armutsstreit dar. In der spiritualistischen Bewegung sieht er „ein halbseitig gelähmtes Franziskanertum" (S. 37). Franziskus hatte den Seinen ja nicht nur die Armut empfohlen. „Mit ebenso sorglicher Eindringlichkeit hielt er sie an, der Kirche und ihren geweihten Dienern mit Ehrfurcht und Gehorsam zu begegnen" (S. 38).

Die Abschnitte 3–5 berichten vom Entstehen der Kapuzinerreform (S. 57/117), vom Wirken der Kapuziner im 17. und 18. Jahrhundert (S. 118/162) und endlich vom Orden in der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart (S. 163/169). Graf verbindet die Entstehung der Kapuzinerreform mit den düsteren Verhältnissen in Rom nach dem Sacco di Roma und mit den um die gleiche Zeit in Rom aufbrechenden reformfreudigen Kreisen (Oratorianer und Theatiner). Sehr kritisch steht der Verfasser – durch frühere Forschungen mit dieser Frage besonders vertraut – zu den ältesten Quellen des Kapuzinerordens, vor allem zu Mario von Mercato Saracenos Relationes de Origine Ordinis Minorum Capuccinorum. Durch begründete Korrektur und wohldurchdachte Kombination der einzelnen Quellen stellt er fest, daß Matteo von Bascio, von dem 1525 der Anstoß zur Kapuzinerreform ausgegangen war, „ohne Erlaubnis der Oberen" das Kloster verlassen hatte (S. 66), und später (S. 71) schreibt er von den „verwinkelten Hintergründen der Klosterflucht des Matteo, Lodovico und Raffaele" (die beiden leiblichen Brüder, die bald nach Matteo ebenfalls von den Observanten weggelaufen waren). Besonderes Gewicht legt Graf auf den Aufenthalt der beiden Brüder Lodovico und Raffaele von Fossombrone bei den Kamaldulensern in Massacio (S. 76/82). Von dort her nahm Ludwig wichtige Anregungen für seine geplante „Eremitenkongregation nach der Regel des hl. Franziskus". So ähnlich wie früher Romuald sein Eremitorium nach der Benediktinerregel gestalten wollte, so plante jetzt Ludwig, die Regel des hl. Franziskus für seine neue Gemeinschaft zu wählen. (Die den Kapuzinern bis heute verbliebene Betonung des eremitorischen Ideals dürfte wohl in der Begegnung mit Massacio ihre stärksten Wurzeln liegen haben – wenngleich auch die franziskanische Urgeschichte Parallelen aufweist. Wahrscheinlich wurde die spitze Kapuzenform von dort übernommen; sicherer läßt sich das für die Sitte des Barttragens sagen, die erstmals in den Kapuzinerkonstitutionen von 1638 mit Franziskus verbunden wurde, was aber fünf Jahre später unterblieb und erst wieder in den Konstitutionen von 1909 erschienen ist). Sehr stark zweifelt Graf an der Echtheit des für 1529 überlieferten Kapitels von Albacina (S. 94 u. 108). Als die entscheidenste Führergestalt in dieser Frühzeit des Kapuzinerordens erweist sich nach Grafs Darstellung Bernardino von Asti, seit 1534 Generalvikar des neuen Ordens, der einen sehr günstigen Einfluß ausübte neben dem unruhigen und unglücklichen Lodovico von Fossombrone (S. 96/105). Der Verfasser räumt auch den großen Gönnern des entstehenden Ordens einen gebührenden Platz ein, so besonders Caterina Cibo und Vittorio Colonna.

Die weitere Entwicklung des Kapuzinerordens verbindet Graf mit den bekannten Namen aus seinen Reihen: Bernardino Ochino, dessen Abfall den damals sehr umstrittenen Kapuzinerorden an den Rand des Untergangs brachte (S. 118/128); Joseph Leclerc du Tremblay, die vielseitige „Graue Eminenz", die den Kapuzinern vor allem das Missionsfeld öffnete (S. 134/144); Honoré von Cannes, Volksmissionar in Frankreich (S. 156/158); Martin von Cochem (S. 158/160); Theodosius Florentini, der soziale Reformer in der Schweiz im letzten Jahrhundert (S. 160/162).

Die Erneuerung des Ordens in der jüngsten Vergangenheit ist nach Graf hauptsächlich das Werk des Ordensgenerals Bernhardin Christen (1884–1908), der sich besonders um die Neuordnung der Studien und der Missionsarbeit des Ordens einsetzte (S. 163/169).

In einem Anhang erscheint die Statistik des Ordens von 1954 und eine ausgedehnte Bibliographie zu den einzelnen Abschnitten. In der Literaturangabe zum ersten Abschnitt fällt auf, daß Laurentius Casutt, Die älteste franziskanische Lebensform, Styria 1955, fehlt. (Vielleicht wollte sich Graf damit bewußt von der Arbeit seines Mitbruders distanzieren.)

Einige kleine Schönheitsfehler haben sich in das so erfreuliche Büchlein eingeschlichen, z. B.:

In der geschichtlichen Darstellung der Ordensanfänge bemerkt Graf richtig, daß sich die ersten „Kapuziner" 1527 den Konventualen unterstellten (S. 87); er vergißt dann aber im weiteren auch anzuführen, daß sie 1619 durch Paul V. zur selbständigen franziskanischen Ordensfamilie wurden.

S. 70: Die Trennungsbulle Leos X. von 1517 heißt nicht — wie Graf schreibt — Ite et vos sondern einfach Ite vos.

Münster. P. Suso Frank OFM

Alberigo, Giuseppe, I vescovi Italiani al Concilio di Trento 1545—1547, G. C. Sansoni Editore, Firenze 1959. 500 S.

Die Bedeutung der italienischen Bischofsgruppe bei den neuzeitlichen Konzilien ist von den Fachleuten längst bemerkt worden. Beim Konzil von Trient haben diese Bischöfe, ausgenommen während der Konvokation von 1551—1552, mehr als 60 Prozent der ganzen Versammlung ausgemacht. Man versteht, daß schon Sarpi über ihre Einwirkung auf das Gesamtwerk des Konzils sein Urteil zu sprechen wußte. Die neueren Versuche, die geistige Physiognomie und den tätigen Beitrag der italienischen Gruppe zu umreißen, wie es etwa für andere Nationalvertretungen am Konzil schon geschehen ist, konnten zwar zeigen, wie das sarpische Urteil an Einseitigkeit und Vereinfachung leidet, mußten aber merken, wie schwierig und problematisch sich eine solche Aufgabe gestaltet.

Schwierigkeiten und Grenzen des ganzen Unternehmens hat wie kein anderer der Verfasser dieses Buches erkannt. Er hat es sich deshalb zur Regel gemacht, jede Verallgemeinerung beiseite zu lassen und die Untersuchung ganz von unten her, von der Einzelpersönlichkeit dieser Bischöfe und von ihren Interventionen aufzubauen. Auf diesem Wege ist selbst die Fassung des Themas entstanden, das ja nicht alle bei der ersten Konzilsperiode anwesenden Prälaten behandeln will, sondern nur die aus dem Weltklerus. Diese bisher wenig beachtete Teilung entspricht tatsächlich einer weitgehenden Differenzierung von den Bischöfen aus dem Ordensklerus, welche die Ausbildung, Stellung, Denkart und selbstverständlich auch die Haltung im Konzil betrifft. Das von A. gewählte Gebiet war sicher nicht das leichtere, wohl aber das weniger bekannte und das mit der gesamten kirchengeschichtlichen Lage Italiens enger verknüpfte.

A. ist erst den mühsamen Weg einer fast lexikalischen Darstellung der biographischen Nachrichten über diese Bischöfe gegangen. Wenn man bedenkt, daß selbst die bedeutendsten von ihnen, wie z. B. Cervini und Lippomano, noch heute auf eine erschöpfende biographische Darstellung warten, und daß von sehr vielen kaum etwas mehr als der Name bekannt ist, wird man es sehr begrüßen, wenn hier zu den einzelnen der heutige Stand der Kenntnis und eine vollständige Bibliographie geboten wird. Bei einer so bis ins einzelne gehenden Untersuchung mußte natürlich auf eine direkte Verwendung aller unveröffentlichten Quellen verzichtet werden, — obwohl A. eine umfassende Aufnahme der archivalischen Bestände über diese Persönlichkeiten durchgeführt hat; dafür wird uns aber eine andere Leistung geboten: die systematische Sichtung und Benutzung der umfangreichen Bibliographie aus dem XVII. bis XVIII. Jahrhundert, die, wie bekannt, oft kaum erreichbar ist, und eine Menge Nachrichten enthält, die auf ihrem sehr ungleichen, oft auch unersetzlichem Wert, sorgfältig untersucht werden mußte. Für jede weitere Studie über diese Männer ist damit eine gültige Grundlage geschaffen.

Aber schon in diesem ersteren Teil des Buches, geht die Absicht Alberigos weit über die Darstellung eines Teilnehmerkatalogs hinaus. Die Gruppierung erfolgt nicht nach einem mechanischen Parallelismus zu der politischen Gliederung Italiens, sondern auf Grund tieferer Zusammenhänge oder Unterschiede: Bischöfe aus dem venetianischen Gebiet, aus den anderen Territorien Norditaliens, aus Toskana, aus dem Kirchenstaat, aus den spanischen Dominien. Neben dem kirchenpolitischen Blickpunkt, der zu oft das Monopol der Aufmerksamkeit innehatte, treten dabei andere wichtige Momente, wie soziale Lage, Bildung, Laufbahn, theologische Einstellung und religiös-pastoreller Einsatz in den Vordergrund. Nach allen diesen Hinsichten werden Gruppen und einzelne eingehend geprüft und charakterisiert.

So kann man endlich dazu übergehen, die Intervention dieser Bischöfe beim Konzil selber zu werten. Die Gefahr einer Nacherzählung der Konzilsgeschichte — der II. Band der Geschichte Jedins ist eben vorausgesetzt — wird dadurch vermieden, daß der Verfasser eine Auswahl von Momenten trifft, wo die Interventionen, beziehungsweise auch das Schweigen dieser Bischöfe besondere Bedeutung haben. Es sind dies vor allem die Verhandlungen über die Übersetzung der hl. Schrift in die Volkssprachen, über die Predigtbefugnis der Ordensleute, über Glaube und Werke in der Rechtfertigung und über die Residenzpflicht, also Reform- und auch Glaubensfragen. A. hat sicher nicht die Person dieser Bischöfe und die Bedeutung ihrer Interventionen überschätzt oder beschönigt. Der Mangel an theologischer Bildung, an Reformbegeisterung, an echtem seelsorglichen Eifer, der schon in der Schilderung der Einzelpersönlichkeiten offen dargelegt wird, kommt im Laufe der konziliaren Debatten in bedrückender Weise zum Vorschein. Ein guter Teil dieser Männer ist überhaupt nicht dauernd am Konzilort anwesend, sondern kommt und geht. Auch eine einheitliche Stellungnahme der ganzen Gruppe ist kaum je anzutreffen. Und doch war die Gruppe für den Verlauf der Diskussionen von einer Bedeutung, die ihrer großen Anzahl entspricht und die keineswegs auf die Unterstützung der kurialen Ansprüche in der Reformfrage oder auf die Sicherung der Konzilsleitung in den Händen der Legaten zu beschränken ist. Diese italienischen Bischöfe wirken nicht als Vertreter bestimmter theologischer Schulen, aber sie erscheinen als Zeugen der allgemeinen religiös-theologischen Lage Italiens, der theologischen Auffassungen des Alltags, wo Tradition und neue Ideen nebeneinander leben und wachsen. Vielfach ist theologische Unklarheit festzustellen, sie hat aber ihr eigenes Gesicht mit mancher unbewußten Offenheit zu den reformatorischen Anliegen, die dann wieder zu unbestimmt und zu unsicher ist, um mit einem systematischen Ausdruck im Konzil vorzudringen. Der Nährboden sind der italienische (nicht gleichzusetzen mit dem erasmischen) Humanismus und die stark in Gärung begriffene italienische Spiritualität. Auch die Stellungnahmen zugunsten des Hl. Stuhles in der Reformfrage führt A. letzten Endes auf religiöse Motive zurück, d. h. auf eine allgemeine Überzeugung der Abhängigkeit der ganzen Kirche vom Papste; dabei will er natürlich die bekannteren Gründe nicht verkennen, wie z. B. Opportunismus und breite Vernachlässigung der Residenzpflicht, die eben auch in ihrem vollen Gewicht gewertet werden. Erstaunlich klar und greifbar zeigt sich im Buche, wie Konzilsentscheidungen nicht aus bloßen Schulmeinungen entstehen, sondern aus einer gesamten religiös-kirchlichen Lage wachsen.

Man wird es schätzen, in welchem Maße die Untersuchung sich von traditionellen Urteilen frei hält. A. liebt es, seine Kriterien und Forschungsrichtlinien selber auszuarbeiten, und man muß sagen, daß er dabei ein ausgezeichnetes Gespür hat. Der Leser wird oft auf originelle, sehr wertvolle Bemerkungen stoßen, die jeden Forscher über das religiöse Cinquecento interessieren werden.

Alles in allem, eine würdige Leistung eines jungen Gelehrten, der Schüler Jedins und italienischer Philologe, Leiter eines theologischen Kreises, nämlich des Centro di Documentazione von Bologna und Mitarbeiter von Delio Cantimori, des geschätzten Fachmannes für italienische Reformatoren, zugleich ist!

Trient. Igino Rogger.

Schwaiger, Georg, Die altbayerischen Bistümer Freising, Passau und Regensburg zwischen Säkularisation und Konkordat (1803-1817). (Münchener theologische Studien. I. Historische Abteilung 13. Band) München, Max Hueber 1959, XVI, 424 S. DM 26,—

Die verdienstvolle „Kirchengeschichte Bayerns" aus der Feder von P. Romuald Bauerreiss OSB ist in Wirklichkeit nur eine Geschichte des kirchlichen Mittelalters Bayerns,

denn mit dem fünften Band, der das 15. Jahrhundert behandelt, scheint das Werk vorläufig abgeschlossen zu sein. Eine Gesamtdarstellung der kirchengeschichtlichen Neu- und Neuesten Zeit Bayerns, wie sie die evangelische Kirche mit den zwei Bänden „Evangelische Kirchengeschichte Bayerns" von Matthias Simon (2. Aufl. 1952) besitzt, bleibt also zunächst ein offener Wunsch. Dabei stünden aber zumindest für einige größere Abschnitte dieser Epoche schon heute genügend Vorarbeiten zur Verfügung, so etwa für das nachtridentinische und barocke Zeitalter sowie für die späten Jahrzehnte des 18. und die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts. Gerade für die letztere Periode, also die Zeit der Vollentwicklung des bayerischen Staatskirchentums, des Zusammenbruchs der alten, auf St. Bonifatius zurückgehenden äußeren Kirchenverfassung in der Aera Napoleons, Montgelas' und der Säkularisation sowie der Neubegründung des bayerischen Kirchenwesens mit dem 1817 geschlossenen Konkordat, also für diese bewegtesten Jahrzehnte der bayerischen Kirchengeschichte haben wir zwei grundlegende, umfang- und inhaltsreiche und noch lange nicht genügend ausgenützte Werke, nämlich: Georg Pfeilschifter-Baumeister „Der Salzburger Kongreß und seine Auswirkung 1770-1777" (Paderborn 1929) und Beda Bastgen „Bayern und der Heilige Stuhl in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts" (zwei Teile, München 1940).

Eine wertvolle Ergänzung vor allem des letztgenannten Werkes stellt die hier zu besprechende Habilitationsschrift des Münchener Privatdozenten für Kirchengeschichte Georg Schwaiger dar. Während Bastgen in erster Linie die reichhaltigen Akten des Vatikanischen Archivs in Rom ausgewertet hat, schöpft Schwaiger aus den einschlägigen Beständen der staatlichen und kirchlichen Archive Bayerns. So kann er über Bastgens höchst kenntnis- und materialreiche Darlegungen hinaus noch neue Tatsachen und Gesichtspunkte beibringen auch für jene Partien seiner Abhandlung, in denen er sich in der Hauptsache auf die Forschungsergebnisse des eben Genannten oder älterer Werke wie der „Entwicklungsgeschichte Bayerns" von Michael Doeberl stützt.

Das geschieht vor allem in der verhältnismäßig langen Einleitung (1-37) und den fünf ersten Kapiteln seines Buches (111-296). In der ersteren wird gehandelt von den kirchlich-klösterlichen Zuständen Altbayerns in der Barock- und Aufklärungszeit, dem spannungsreichen Verhältnis zwischen der Landesregierung und den exterritorialen Fürstbischöfen und dem Zusammenbruch der alten, vom Adel beherrschten Kirchenordnung, der völligen Zerschlagung der äußeren Machtstellung der Kirche und der weitgehenden Lähmung auch ihres inneren Organismus durch die Säkularisation. Schon längst in der Luft gelegen und in Bayern brutaler durchgeführt als anderswo, hätte die letztere nach dem Gang der Dinge nicht verhindert werden können, auch wenn Rom hierzu nicht geschwiegen hätte, was ihm viele Zeitgenossen zum bitteren Vorwurf machten; die Kurie war ja an der Erhaltung der geistlichen Fürstentümer völlig uninteressiert. Und wenn hinwieder der Wiener Nuntius Severoli die unmittelbar betroffenen deutschen Bischöfe beschuldigt, die widerrechtlichen Gewalttaten „wie stumme Hunde" hingenommen zu haben (S. 16 f.), so stimmt das von den bayerischen keineswegs. Zu einem geschlossenen Vorgehen des deutschen Episkopates, das namentlich der Fürstbischof von Freising und Regensburg Joseph Konrad von Schroffenberg betrieben hatte, kam es allerdings nicht. Die kühle Haltung der ersten geistlichen Reichsfürsten und das Fehlen eines anerkannten deutschen Primas trugen hieran die Schuld.

Das erste Kapitel (S. 38-110) schildert auf breiter Grundlage die Entwicklung der bayerischen Staatskirchenpolitik von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zum Abschluß des Konkordats 1817, ferner die Errichtung und wenig glückliche Anfangszeit der Päpstlichen Nuntiatur in München sowie die Geschichte der ebenfalls nicht glanzvollen bayerischen Vertretung beim Heiligen Stuhl, wobei der zwielichtige und eigenmächtige Kasimir von Häffelin, schließlich wegen seiner Verdienste um das Zustandekommen des Konkordats sogar Kardinal geworden, sehr eingehend zur Darstellung gelangt.

Die Kapitel 2 bis 5 (S. 111-296) befassen sich eingehend mit den Persönlichkeiten der letzten altbayerischen Fürstbischöfe (Joseph Konrad von Schroffenberg, Bischof von Freising und Regensburg, gest. 1803; Leopold Leonhard Graf von Thun, Fürstbischof von Passau, gest. 1826; Sigmund Christoph Graf von Zeil und Trauchburg, Fürstbischof von Chiemsee, gest. 1814; Karl Theodor Freiherr von Dalberg, Erzbischof von Regensburg, gest. 1817) und den mannigfachen Zuständen ihrer Diözesansprengel. —

„Zwischen Säkularisation und Konkordat 1803–1817", so grenzt der Buchtitel den Zeitraum der Untersuchung ab. In Wirklichkeit wird aber in allen Kapiteln des Buches vielfach in die Zeit des ausgehenden 18. Jahrhunderts zurückgegriffen und auch beträchtlich über 1817 hinausgegangen, da ja auch ausführlich, mitunter bis in die kleinsten Einzelheiten hinein die Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse auf Grund des Konkordats beschrieben wird. Oft genug werden in der Untersuchung auch die übrigen bayerischen Bistümer miteinbezogen. Das trifft vor allem auf die Diözesen Eichstätt und Augsburg zu, obwohl diese keine altbayerischen Bistümer im eigentlichen Sinne waren und nie zur altbayerischen Kirchenprovinz Salzburg gehört haben. So wurde also der im Buchtitel gespannte Rahmen in der textlichen Darstellung nicht nur zeitlich, sondern auch vom Gegenstand her beträchtlich ausgeweitet. Das ist sicher kein Schaden, nur hätte das – die Bescheidenheit des Autors in allen Ehren – auch im Titel selber zum Ausdruck gebracht werden sollen. Auch hätte die große Stoffülle, die im Buch verarbeitet ist, eine weit schärfere Straffung und stärkere Bändigung ertragen, dann wären nicht nur die zahlreichen Überschneidungen und Wiederholungen vermieden worden, sondern auch die klaren Linien der Entwicklung und die Konturen der Hauptgestalten besser zutage getreten. Vielleicht sind diese Mängel eine Zwangsläufigkeit der Disposition, die in ihrer Gliederung vielfach zu wenig trennscharf und teilweise auch allzu sehr von äußeren Gesichtspunkten angelegt erscheint.

Eine besonders ausführliche Darstellung haben die Verhältnisse des Bistums Regensburg erfahren. Das ist, abgesehen von der persönlichen Verbundenheit des Autors mit demselben, in der Sonderstellung begründet, die dieses zu jener Zeit einnahm. Nach Regensburg, als der Stadt des immerwährenden Reichstages, hatte der Reichsdeputationshauptschluß den Sitz des Reichserzkanzlers und Erzbischofs von Mainz, des nach dem Kaiser ranghöchsten deutschen Fürsten, verlegt. Die Stadt Mainz war ja inzwischen der französischen Republik angegliedert worden. Die Folge war, daß das Hochstift Regensburg als einziges von allen deutschen Fürstentümern vorerst von der Säkularisation verschont blieb und Karl Theodor von Dalberg, dem Inhaber des Mainzer Stuhles, übertragen wurde. Regensburgs neue Herrlichkeit währte allerdings nur bis zum Jahre 1810, um dann ebenfalls der Säkularisation durch Bayern anheim zu fallen. Immerhin wurde diese hier viel schonender durchgeführt als im übrigen Land. Bestehen blieb aber als einziges Benediktinerkloster in Bayern wegen seiner Jahrhunderte alten Beziehungen zu Schottland und England die Regensburger Schottenabtei St. Jakob, um im Jahre 1862 an innerer Auszehrung einzugehen. – Zum Bild des Fürstprimas von Dalberg, der nicht nur in den Ausführungen über das Bistum Regensburg, sondern auch in den anderen Teilen des Buches sehr häufig zur Sprache kommt, weiß der Verfasser aus archivalischen Quellen manches Neue zu berichten. Er neigt zu einer sehr günstigen Beurteilung dieses zweifellos hochbedeutenden, aber nach wie vor umstrittenen Kirchenfürsten. Hingegen läßt er dem als letztem aller deutschen Fürstbischöfe 1826 ins Grab gesunkenen Leopold Leonhard Grafen von Thun, Fürstbischof von Passau, kaum Gerechtigkeit zuteil werden, wenn er ihm den schweren Vorwurf macht, er habe den Fürstenhut über die Mitra gesetzt und sein Bistum Passau in der Stunde der Not und Gefahr verlassen (S. 35; 141 f.). So lautet allerdings das gängige Urteil, das namentlich seit dem in der Zeitschrift „Bayerland" (Jg. 23, 1912, S. 999 f.) von Franz Schuster veröffentlichten Aufsatz über ihn verbreitet ist. Es wird aber den Tatsachen nicht gerecht.

Einwandfreie Quellen berichten, daß Leopold Leonhard durchaus die Absicht hatte, nach seiner Vertreibung im Jahre 1803 wieder nach Passau zurückzukehren. Aber das bewußt verletzende und herausfordernde Verhalten der bayerischen Behörden hat ihn buchstäblich aus seiner ehemaligen Residenzstadt hinausgeekelt. Bayern wollte den Fürstbischof wegen seiner unverhüllt österreich-freundlichen Haltung nicht mehr in Passau haben und tat alles, um ihm die Rückkehr so schwer als möglich zu machen. Es muß diesem hochedlen Passauer Kirchenfürsten auch zugute gehalten werden, daß er sich sehr gewissenhaft um sein Bistum auch in der Fremde kümmerte und im Jahre 1819 ernstlich abdanken wollte, aber von Staatssekretär Consalvi selber zum Verbleiben veranlaßt wurde.

Sehr ertragreich und interessant sind die beiden letzten Kapitel des Buches. Hier wird aus archivalischen Quellen besonders viel bisher unbekanntes Material zutage gefördert, und das für ein Teilgebiet der kirchengeschichtlichen Disziplin, das vielfach noch immer vernachlässigt wird, nämlich die Geschichte der Seelsorge und Volksreligiosität. Diese beiden Kapitel handeln von den Bildungs- und Sittenzuständen und der beruflichen Situation und Arbeit des altbayerischen Klerus in jener Zeitenwende (Kapitel 6) sowie vom Widerstand des gläubigen Volkes gegenüber den aufklärerischen Kirchenverordnungen und den Säkularisierungsmaßnahmen der Staatsorgane, ferner vom religiösen Leben und frommen Brauchtum der „ungebildeten Leute". Im ganzen ist festzustellen, daß das altbayerische Volk, obwohl jahrelang ohne Bischöfe und ohne Orden und auch wegen wachsendem Priestermangel ohne ausreichende Seelsorge, doch unerschüttert dem Väterglauben treu geblieben ist. Der Aufklärungsgeist war im großen und ganzen weder in die Schichten des breiten Volkes noch in jene des mit ihm eng verbundenen niederen Klerus gedrungen. In diesen Kreisen hatte die katholische Kirche Bayerns ihren festen Halt gefunden, als die Winterstürme der Montgelas-Aera über sie hinwegbrausten. In ihnen gewann sie aber auch die Kräfte zu neuem Wachstum, als die Fesseln des antikatholischen Staatskirchentums unter König Ludwig I. (1826-1848) sich zu lockern begannen.

Von dem umfangreichen Schrifttum, das zum Thema des Buches schon geschrieben worden ist, hat Schwaiger das Wichtigste in einem sechs Seiten langen Quellen- und Literaturbericht (S. XI-XVI) namhaft gemacht. Manches zur Sache Wichtige wird darin freilich vermißt. Eine viel längere Liste hat B. Bastgen zusammengestellt; sie füllt nahezu 70 Seiten seines oben erwähnten Werkes (2. Teil, S. 977-1045).

Passau. Jos. Oswald.

Siewerth, Gustav, **Die Abstraktion und das Sein nach der Lehre des Thomas von Aquin** (Wort und Antwort. Bd. 21), Salzburg, Otto Müller 1958. S. 97, DM 4,80.

Man sollte die Bedeutung dieser Untersuchung wegen ihres geringen Umfanges nicht unterschätzen und sich durch mancherlei aggressive Wendung – im Sinne der Heideggerschen Anprangerung der „Seinsvergessenheit" des bisherigen Philosophierens, hier insonderheit gegen die nachthomasische Scholastik mindestens seit Suarez und den Rationalismus gerichtet – nicht verdrießen lassen, die aus einer tiefen Problemeinsicht heraus gegebenen Anregungen aufzunehmen und der Seinsfrage in der skizzierten Richtung weiter nachzusinnen. Es handelt sich – um es mit kurzer Formel vorweg zu sagen – um den Ansatz vom „Urteil" her (statt vom „Begriff") und die Richtung auf den „actus essendi" (statt auf das „ens ut sic") hin.

Die Untersuchung zielt mit „Abstraktion" und „Sein" nicht auf zweierlei, sondern nur auf das eine: Durchstoß zum „Sein" durch Wiedergewinnung des wahren Wesens von „Abstraktion". „Abstraktion" und „Sein" – um auch das wieder zu einer Formel zuzuspitzen – verhalten sich nicht wie das Ermöglichende zum Ermöglichten, sondern gerade umgekehrt. Wohl scheint, wenn man auf den bekannten drei Stufen der Abstraktion voranschreitet, erst als letzter Begriff sich der des Seins zu ergeben. Tatsächlich aber ist „Sein" schon der „erste Inhalt unserer Vernunft". „Am Anfang unseres Denkens können keine ‚Begriffe' stehen" (20), am Anfang steht jenes ursprüngliche Seinsverständnis, wie es sich im „ist" des „Urteils" ausspricht. Das Wesen des Urteils, auf dem auch sein Vorzug für den Ansatz der Ontologie beruht, besteht nicht in der Verknüpfung von „Begriffen", sondern darin, „‚Wirkliches', das ‚ist', in seiner Offenbarheit aufzuzeigen, d. h. es als ‚wahr' zu enthüllen und zu bestätigen" (21). Als je schon urteilender ist „der denkende Mensch ... am Ursprung in der Wahrheit, d. h. in der einleuchtenden Offenbarkeit des Seins" (23) als Wirklichseins, als Seinsakts. Die Grundlage für dieses Seinsapriori sieht S. bei Thomas in der „intuitiven Erfassung der Prinzipien des Seins" (intellectus principiorum).

Die beiden ersten Stufen der Abstraktion (quale, quantum), die auf dem Wege der Ratio dem im ens erreichten Abstraktionsgrad vorangehen, enthüllen sich dem durch die Metaphysik erhellten Blick als „formale Verweisungen und Vorentwürfe einer Vernunft", die „jeweils am immer schon erkannten Sein den Horizont und Möglichkeitsgrund ihrer Entwürfe zu eigen hat" (64). Somit vollendet sich der ganze Prozeß der Abstraktion in dem, worin er von Anfang an begründet ist. Der Überstieg ins Sein ist im Wesen nur eine Rückkehr „in die Wahrheit des Ausgangs" (68). „Abstraktion" vollzieht sich überhaupt nur dann, „ohne Gefahr und dem Wesen gemäß, wenn sie sich in der metaphysisch aufgelichteten Helle und Gewißheit des Seins und des Seienden ereignet ..." (25). Also nicht „Logik" und „Räsonnement", sondern eine in der „Intuition" gründende Seinsmetaphysik muß das Erste sein, das Durchherrschende und Umgreifende bleiben – das ist die Forderung, zu der der erste Teil der Untersuchung (mit dem Schwerpunkt „Abstraktion") gelangt.

Was aber ist nun jene „Wahrheit des Seins", wie sie sich der „urteilenden, intuitiven Erkenntnis" (24) entschleiert? – Das Sein ist der eine „tiefste Aktgrund" alles Wirklichen, zugleich aber „absolut transzendent" und unendlich und doch „noch nicht Gott selber" (69 f). D. h. es ist in allem Seienden, was „Sein" an ihm ist, und zugleich „das Sein" über allem Seienden, das aber als dieses keine Subsistenz hat, d. h. es ist weder ein Seiendes, eine endliche Substanz, noch ipsum esse subsistens. Mit „Aktgrund" (als dem einen für all das viele Wirkliche), „Unendlichkeit" (gegenüber der Fassung in verendlichende „Wesen"), Nicht-Subsistenz als Akt (obwohl alle aktuelle Subsistenz in den „Wesen" begründend) ist die ganze innere Spannung in diesem „Sein" bezeichnet. Obwohl das „Wesen" den Charakter „des Nichtseins (der Potenz)" hat, kommt in ihm und durch es „das Sein als Akt zur Wirklichkeit und Subsistenz". Obwohl selbst von unbegrenzter Aktualität „ereignet es sich" im endlichen und verendlichenden „Wesen" (85).

Der „Widerspruch im Sein selbst", daß der Grund jeglicher Subsistenz bei all seiner unendlichen Mächtigkeit „die Subsistenz selbst nicht an sich trägt", erklärt sich S. daraus, daß dieses „Sein" in seinem Wesen ist: „Vermittlung" und „Abbild". D. h. das „Sein" ist das, worüber die Bewegung der Seinsbegründung übergeht zum endlichen Seienden und worüber die spekulative Bewegung aufsteigt zum actus purus. Oder nach den Formulierungen von S.: „Sein" ist „im Wesen nichts anderes als ein vermittelnder Prozeß aus der absoluten Einfalt und Mächtigkeit auf ein Anderes hin

(die endliche Form), in dem es sich zur Subsistenz ereignet oder in sich selbst reflektiert" (88). Erschaut „in seiner Einfalt und gründenden Mächtigkeit", ist es „nur ein ‚Bild eines Ursprünglichen', in dem sich der Seinssinn erfüllt" (89). Ist das Sein „für den rationalen Zublick zu einem reinen Akt ohne Subsistenz oder zu einem Nicht-Wirklichen geworden" (76), so ist das nur auf das Konto der der „rationalen Lösung" (74 ff) eigenen Begrenztheit der Sicht zu setzen, die in der „spekulativen Transzendenzlösung" (83 ff) aufgehoben wird. Die Ablösung von der Subsistenz, die das Sein in der endlichen Substanz hat, erscheint dann nur als ein Moment, als ein notwendiges Moment – d. h. nicht nur als ein „rationales Erzeugnis", sondern „vom Sein selbst her gefordert" (76) – jener spekulativen Bewegung, durch die das „Sein" den Denkenden „in das ‚reine Meer des Seins', in den Abgrund seiner Positivität, oder des Seins selbst als actus purus hineinreißt" (92, Anm. 41).

Damit wird auch erst eigentlich das wahre tiefste Wesen von „Abstraktion" offenbar. Man könnte sagen: „Abstraktion" ist die von der Peripherie des Seienden durch Vermittlung des „Seins" letztlich zu Gott hin sich konzentrierende Bewegung des Geistes. „Da das Sein sich in der Abstraktion auf das Einfache hin verdichtet, gibt es dem Denken, das im Mannigfaltigen des Seienden anhebt, Richtung und Bewegung, die nicht zur Ruhe kommt, es sei denn in der subsistenten, in sich reflektierten Einheit des actus purus" (94). Und wenn auch das Seinsapriori der Vernunft ausdrücklich kein Gottesapriori sein sollte (70), so zeigt sich doch am Ende der spekulativen Bewegung, wenn erst einmal der Vermittlungs- und Abbildcharakter des „Seins" durchschaut ist, daß Gott „schon am Ursprung unserer intuitiven Seinserfassung ‚auf unentfaltete Weise' erkannt ist; alle Erkenntnis daher (ist) ein Erkennen in und durch Gott" (95). – Dabei muß viel Gewicht an dem „auf unentfaltete Weise" (De Ver. 22,2 ad 1) hängen; denn Gott als primum ontologicum im Sinne der Ontologisten – das schiene wirklich nur schwer vereinbar mit jenem anderen bei Thomas so ausgeprägten und immer wieder durchschlagenden, so tief in seinem Menschenbild und seinem Weltverhältnis verwurzelten Grundzug seiner Erkenntnislehre: der Rolle der Sinnesgegebenheit beim Aufbau der Erkenntnis des leibgebundenen Menschen in der Welt, und zwar auch der (philosophischen) Gotteserkenntnis, für die alle von Thomas tatsächlich ausgeführten Argumentationen „aposteriori" ansetzen.

Daß die hier postulierte und im Programm skizzierte Metaphysik des Seins (und zugleich des Geistes) ein weites Feld von Fragen offen läßt, ist bei der Knappheit der Untersuchung selbstverständlich. Vor allem wird sich auch die Berechtigung des im Titel erhobenen Anspruches „nach der Lehre des Thomas von Aquin" nur an den Texten prüfen lassen, die in weit größerem Maße und dann in ausgewogener Auswahl beizubringen wären. Beachtenswert ist, daß S. einen in schwer wegzudeutenden Thomastexten fundierten Einwand mit der Verwahrung zurückweist, man dürfe „einen spekulativen Gang, der die Fragestellung in tiefere Dimensionen vortreibt als sie Thomas sich eröffneten, nicht durch Aussagen verwirren lassen, die dem Problem nicht angemessen sind" (71). Auf alle Fälle erscheinen Schlagworte wie „Kampf dem verhängnisvollen Begriffskretinismus so vieler Neu-Scholastiker" (als Reklametext auf der Umschlagklappe) dem inhaltsschweren und problemtiefen Büchlein Siewerths ganz und gar unangemessen, da es ja sicher nicht der Polemik, sondern der Rückbesinnung auf die Grundlagen der Metaphysik, der Wiedergewinnung eines vertieften Thomasverständnisses und dem spekulativen Weiterschreiten auf einem von Thomas mit bereiteten Boden dienen soll – und dienen kann.

Mainz. Josef Stallmach.

Bulst, Werner, **Offenbarung. Biblischer und theologischer Begriff.** Düsseldorf/Patmos-Verlag 1960. S. 130, DM 9,80.

„Offenbarung" im Sinne von: „Übernatürliche Offenbarung" wird in der heutigen systematischen Theologie – nicht zuletzt unter Einfluß der Definitionen des Vatikanums – vor allem als Mitteilung bisher unbekannter Wahrheiten durch ein Sprechen Gottes zum Menschen verstanden („Wortoffenbarung"). Neben diese übernatürliche Offenbarung tritt dann als „natürliche" die Erkenntnis Gottes durch sein Werk („Werkoffenbarung"), und als Ergänzung und Abschluß beider Offenbarungen kennt man dann noch die „revelatio gloriae" (als „Schauoffenbarung"). Zu dieser Offenbarung treten dann Wunder und erfüllte Weissagungen hinzu als deren „Kriterien", d. h. als Zeichen, welche die Echtheit des göttlichen Sprechens irgendwie „nachträglich" bezeugen sollen. Wenn aber die Bibel von Offenbarungen spricht oder dieselben darstellt, dann meint sie nie eine bloße „manifestatio rei occultae per proprie dictam locutionem", sondern versteht unter Offenbarung immer ein ganzheitliches gnadenvolles Tun Gottes am Menschen, bei dem Wunder und Weissagungen durchaus nicht bloße Begleiterscheinungen sind, sondern mit hineingehören in die Tatsache der Offenbarung. Die Offenbarung selbst ist in der Schrift das größte und eigentliche Wunder, und vor allem Jesus Christus ist in seinem geschichtlichen Dasein, in seinem Lehren, Leiden und Sterben, in seiner Auferstehung und Himmelfahrt die Offenbarung Gottes im eigentlichsten Sinne. Offenbarung ist in der Schrift nicht ein bloßes Mitteilen von unbekannten übernatürlichen Sachverhalten, sondern sie ist ein Sich-Mitteilen Gottes, eine „Begegnung" zwischen dem liebenden Gott und dem existierenden Menschen. Vom Offenbarungsgeschehen und -erleben der Hl. Schrift her muß infolgedessen der Offenbarungsbegriff der heutigen Theologie, welcher einseitig die bloße Wortoffenbarung berücksichtigt, ergänzt und eventuell so gefaßt werden: „Die übernatürliche Offenbarung ist die gnadenhafte, personale, heilschaffende Selbsterschließung Gottes an den Menschen im Raum seiner Geschichte; und zwar in übernatürlichem göttlichem Tun, in sichtbarer Erscheinung und vor allem, jene interpretierend und umfassend, in seinem bezeugenden Wort; vorbereitend geschehen in Israel, endgültig in Christus Jesus, und gegenwärtig im Wort und Wirken der Kirche; hienieden noch in vielfältiger Verhüllung (darum vom Menschen anzunehmen im Glauben), aber hingeordnet auf die unmittelbare Gottesschau der Ewigkeit" (S. 111).

Seine durchaus überzeugenden Ausführungen gliedert Vf. folgendermaßen: im 1. Kapitel schildert er den Offenbarungsbegriff der gegenwärtigen katholischen und protestantischen Theologie; dann überdenkt er in einem 2. Kapitel das Verhältnis zwischen dem von dieser Theologie herausgearbeiteten „systematischen" und „biblischen" Offenbarungsbegriff; im 3. Kapitel untersucht er selbständig und gründlich das, was die Bibel unter Offenbarung versteht, und das 4. Kapitel bietet dann den Versuch einer Synthese. In einem Nachwort sucht Vf. zu einer neuen Fassung des Verhältnisses zwischen Offenbarung und Glaube zu kommen, wobei er die Vertrauensseite des Glaubensaktes, die existentielle Bejahung der Treue Gottes von seiten des glaubenden Menschen weit mehr unterstreicht, als es sonst wohl in der Analysis fidei geschieht. Der Glaube ist ihm dann „... Antwort des Menschen auf Gottes offenbarendes und heilschaffendes Handeln in der Geschichte: daß er in der Mitte der Zeit in Christus Jesus als seinem menschgewordenen Sohn unser Heil gewirkt und uns kundgetan hat. Er ist personale Antwort des Menschen an Gott und seinen Sohn, der in der Offenbarung sich selbst als unser Heil uns erschließt und schenkt. Er ist in die göttliche Ordnung der Gnade erhobene Antwort des Menschen an Gott, dessen Offenbarung an uns unbegreifliches Geschenk seiner Gnade

ist. Er ist wesentlich kirchlicher Glaube, weil Offenbarung und Heil uns nur in der Kirche gegenwärtig sind und nur in ihr entgegengenommen werden können. Er ist eschatologischer Glaube, weil er das Ja des Menschen zur gottgeschenkten Erlösung von der Sünde ist und zugleich Hoffnung auf ihre Vollendung in der Wiederkunft Christi und im ewigen Leben" (S. 128 f.).

Münster (Westf.). F. Manthey.

Malmberg, Felix, **Über den Gottmenschen** (Quaestiones disputatae 9) Freiburg 1960. 122 S. DM 7,20.

In diesem schmalen Bande des Dogmatik-Professors an der theol. Fakultät der niederländischen Jesuiten in Maastricht steckt viel tiefe theologische und philosophische Gedankenarbeit. Verf. erörtert „einige Kernprobleme" der Christologie spekulativ-theologisch, wobei er sich immer wieder auf Thomas stützt oder mit ihm auseinandersetzt (das zweite besonders im 3. Kap.). Mit bemerkenswertem Mut und seltener denkerischer Kraft werden christologische Fragen behandelt, die z. T. seit Jahrhunderten von den Fachtheologen diskutiert oder traditionell weitergegeben werden, wobei manch gewohnte Auskunft nicht als sachliche Lösung der Frage, sondern als wenig aussagende Wortdistinktion aufgewiesen (z. B. S. 79; 116) und manche versteckte Frage ausgesprochen und versucht wird, sie einer Lösung zuzuführen. Das Buch behandelt fünf Themen: 1. Warum ist Gott Mensch geworden? 2. Wie müssen wir uns die hypostatische Vereinigung des Wortes mit der Menschennatur Christi spekulativ-theologisch denken? 3. „Gnade der Vereinigung" und „habituelle Gnade" in Christus 4. Die sogenannte Logos-Hegemonie und Christi menschliches Ich-Bewußtsein 5. Christi menschliche Freiheit und der Auftrag des Vaters. Dabei werden s o viele für das Thema wesentliche Gedanken vorgelegt, s o viele weitere Fragen gestreift, s o viele neue Antworten vorgeschlagen, daß es für eine Rezension unmöglich ist, sich mit den Thesen des Buches auseinanderzusetzen. Mancher wird manches anders sehen, aber auch der Andersdenkende und nicht Überzeugte wird für die vielen wertvollen Anregungen dankbar sein, die das Buch gibt. Es seien deshalb nur die wesentlichsten Antworten des Verf. thesenartig mitgeteilt; wer heute Christologie treiben will, muß das Buch doch ganz lesen.

In der Antwort auf des Buches erste Frage (9-26) sieht M. die Menschwerdung „wesentlich und ausschließlich als e r l ö s e n d e Menschwerdung" (12), d. h. „daß in der von Gott gewollten konkreten Schöpfungsordnung das Geschaffen-sein zum Ziel das Erlöstwerden hat" (14). Er weiß sehr gut, daß damit die Sünde „die Zielrichtung der von Gott bestimmten Schöpfungsordnung wesentlich mitbestimmt" (14), und sucht diesem Einwand durch eine Reihe von Gedanken zu begegnen, u. a.: „Aus den Daten der Offenbarung vom Überfließenkönnen der Gnade bei der Sünde müssen wir gerade schließen, daß es einen Höhepunkt der liebenden Selbstmitteilung Gottes an die Welt geben kann, der als an Unwürdige geschehend darum n u r (gesperrt vom Rez.) möglich ist unter Voraussetzung der Sünde" (16); „die Sünde darf (als von Gott noch vergebbare zugelassene) nur als Moment der zugelassenen Voraussetzung dieses" unseres unendlich von Ihm „Geliebtwerdens betrachtet werden" (17). Dabei scheint aber doch wohl die Frage offen: als was hat Gott dann in dieser so stark von der Sünde in ihrer Zielrichtung bestimmten S c h ö p f u n g s ordnung die doch ewig von ihm als u n vergebbar vorausgesehene Engelsünde zugelassen? Schließlich bekennt Verf.: „Hier ist ein Punkt, wo Erkenntnis und Handeln (als Annahme der Undurchschaubarkeit) ungefähr identisch werden und der Disput in eine Entscheidung übergeht" (17). Gewiß wird für unser irdisches Erkennen immer undurchschaubar bleiben, warum Gott überhaupt, und erst recht, warum er eine als sündig vorausgewußte Welt geschaffen hat, — aber gäbe es nicht doch Antworten bzw. müßten sie nicht gesucht werden, bei denen die Sünde nicht s o primär die frei von Gott gewollte S c h ö p f u n g s ordnung bestimmte, wie Verf. es will? Dabei sei ausdrücklich betont, daß manche bei Behandlung dieser Frage ausgesprochenen Gedanken und Folgerungen so bestechend sind, daß man sie in keiner Antwort auf die erste Frage unseres Buches vermissen möchte.

Die zweite große Frage (27-70) beantwortet M. mit dem augustinischen Satz: der Mensch in Christus „ipsa assumptione creatur" (38) und dies wird der Grund-Satz a l l e r weiteren Ausführungen. Jedes Schaffen ist „ein nichts voraussetzendes Sichselbstmitteilen Gottes", und zwar ein solches, daß dadurch „ein von der göttlichen Ursache „verschiedener" Effekt entsteht" (39). Das Typische der Erschaffung der menschlichen Natur des Wortes besteht darin, daß — das menschliche Leib-Seele-Verhältnis in seiner Hoheit gegenüber jedem anderen Potenz-Akt-Verhältnis kann darauf Hinweis sein (43) — das göttliche Wort als „ungeschaffene aktuierende oder formale Kausalität" (43; vgl. 93 ff.) die mit sich vereinigte Menschheit schaffend ohne „die geringste innere Abhängigkeit vom empfangenden Subjekt" „beherrscht und dabei die denkbar höchste Einheit zwischen Geschöpf und Gott verwirklicht wird" (43 f.). Die hypostatische Einigung besteht gerade darin, daß die geschaffene Menschheit des Wortes „in dieser einmaligen Weise durch eine formale Selbstmitteilung des göttlichen Seins geschaffen wird" (47); „ihr menschliche-Natur-Sein" ist real identisch mit ihrem „als menschliche Natur mit dem Logos Vereinigt-sein" (81). Im Sinne des Autors könnte man auf diese Analogie hinweisen: das „menschlicher-Körper-sein" ist real identisch mit seinem „als menschlicher Körper mit der Seele vereinigt sein". M. glaubt, „daß nur dann dem Glaubensgeheimnis von der Menschwerdung kein Eintrag geschieht, wenn man wagt, es theologisch in diesen über-philosophischen (nicht „gegenphilosophischen") Kategorien zu denken" (49), und vertieft seine These noch durch weitere Gedanken wie er sie auch gegen manche Einwände verteidigt. Aus diesen seinen Überlegungen sei hier nur noch eines vermerkt: M. will der Menschheit Christi auch ein menschliches „personhaft-Sein" zuerkennen (52 ff.), aber die Behauptung, daß die Person des Logos durch die Aufnahme der menschlichen Natur Christi „diese Menschennatur in vollkommenster Weise auch menschlich-personhaft macht", führt in keiner Weise zu einer „menschlichen Person in Christus" (57 ff.); wohl aber glaubt er in Anschluß an Thomas „in einem gewissen wirklichen Sinn" von einem „menschlichen Ich" im Gottmenschen sprechen zu dürfen, „da es (gerade wegen seiner innigsten Vereinigung mit Gott) sich auch selber besitzt, auch selber bei-sich-selbst ist, auch selbst alle seine menschlichen Handlungen in voller Freiheit setzt und auch selber für diese seine eigenen Handlungen verantwortlich ist" (60).

Nimmt man, so überlegt M. weiter, die Einheit der Person in Christus ebenso ernst wie sein wahres Menschsein, so muß „der Logos selber", wenn er „selber in der menschlichen Natur wirklich menschliche Taten setzt, wirklich gelitten hat", „für eine wirkliche Veränderung zugänglich" sein, für eine „Veränderung", die vereinbar ist mit Seinem In-sich-selbst- (in Seiner göttlichen Natur) vollständig-unverändert-Bleiben" (63). Man hat diesen undurchschaubaren Tatbestand „erst wahrhaft angenommen, wenn man zugleich sieht, daß die Änderung „am andern" eine wirkliche Änderung des ändernden Subjektes selbst ist und dieses doch nicht in sich selbst ändert" (64). Es scheint mir verdienstlich, daß M. hier wie an anderen Stellen (z. B. 97; 104) in lebendigem Denken und moderner Sprache die unauflösbaren Geheimnisse der Christologie klar und deutlich ausspricht; seine Grund-These läßt sie an manchen Stellen besonders hart und deutlich werden, und sicher bleiben noch mehr unauflösliche Reste, als seine Darlegungen zunächst übrig zu lassen scheinen. Aber darauf im einzelnen hinzuweisen, würde viel zu weit führen. Wir können nur noch einige Thesen der übrigen Kapitel skizzieren.

Entsprechend den beiden oben aus S. 47 und 81 entnommenen Zitaten vertritt M. im dritten Kapitel (71-88) die Ansicht, daß „eine reale und totale Identität zwischen Christi menschlicher Natur und seiner geschaffenen „gratia unionis" besteht", aber — so fügt er sogleich hinzu — „auch ein realer Unterschied zwischen diesen beiden Größen" (81). Wenn dieser dann S. 82 so formuliert wird: „Da ... Christi menschliche Natur nichts anderes i s t, als Christi Mensch-sein in der Weise Gottes des Sohnes, muß man auch sagen, daß Christi menschliche Natur diese Gnade i s t. Sie h a t diese Gnade, weil sie nicht Gott, sondern ein Geschöpf ist. Sie i s t diese Gnade, weil sie hypostatisch mit Gott dem Sohn vereinigt ist und dieses hypostatische Vereinigtsein ihr „Sein" ausmacht: so scheint mir das mehr eine Spielerei mit Worten zu sein; denn: da Christi menschliche Natur Geschöpf ist, i s t sie eben, insofern sie i s t, und h a t sie ihr Sein, insofern sie G e s c h ö p f ist, — das ist eine Selbstverständlichkeit. Wenn nach M. nun die „gratia unionis" nichts anderes ist als die konkrete Wirklichkeit seiende menschliche

Natur Christi, dann sollte man, so scheint mir, ehrlich sagen, daß nach dieser Auffassung die menschliche Natur Christi keine besondere „gratia unionis" besitzt („hat"), da sie diese selbst ist. Denkt man das konsequent zu Ende, so wird man M. gern zugestehen, daß bei dieser Auffassung „neben der „gratia unionis" für eine ... „gratia accidentalis habitualis" in der Menschheit Christi „kein Platz ist. Diese erscheint" ihm „nicht nur überflüssig, sondern auch an einem inneren Widerspruch zu leiden" (85); nach ihm ist „die habituelle Gnade in der Menschheit Christi seine Unionsgnade und diese Unionsgnade ist die Konstitution des Gottmenschen" (86). Rez. muß gestehen, daß die Einfachheit dieser Konzeption ihn trotz ihrer Ungewohnheit stark beeindruckt, zumal darin nichts enthalten zu sein scheint, was den Offenbarungsaussagen und der Kirchenlehre widerspricht.

Der vierte Abschnitt (89-114) zieht die Konsequenzen aus dem zweiten in einigen heute umstrittenen Fragen. Nur folgende seien erwähnt: Christus hat ein „echtes und formelles menschliches Bewußtsein vom „Ich" des Logos ..., insofern „menschliches" Selbstbewußtsein besagt, daß diese göttliche Person als solche ihres menschlichen Seinsbestandes sich bewußt ist, insofern sie ihn setzt und darum nicht nur von ihm eine gegenständliche Kenntnis von außen hat, seiner bewußt ist und ihn nicht nur weiß" (105). — Auch Christi menschliche Natur hat ein menschliches Bewußtsein seines göttlichen „Ich" (106 f.). — Christi menschliche Natur hat aber kein menschliches Bewußtsein eines menschlichen „psychologischen" Ich (110), denn die Anerkennung eines menschlichen personhaft-Seins der menschlichen Natur Christi macht die „einseitige und übertriebene Betonung von Christi menschlichem Bewußtsein, zentralisiert in einem menschlichen „psychologischen Ich" unnötig (111). — Das traditionelle „lumen gloriae" der Menschheit Christi ist „nur ein Aspekt der „gratia unionis", „nicht eine neue Gnade, die ... der Vereinigungsgnade zugefügt werden müsse" (114).

Im fünften Abschnitt (115-122) schließlich wird im Anschluß an Augustinus ausgeführt, daß das menschgewordene Wort als Wort des Vaters „die allervollkommenste Erfüllung des Befehls des Vaters" ist (117), — und zwar f r e i e Erfüllung in der Art der Freiheit der Seligen, weil Christi menschliche Natur als „viator" „schon in ihrem Endziel ruhte" (119), und v e r d i e n s t v o l l e Erfüllung, insofern sie „sponte" aus seiner „caritas viatoris" stammte, — aus einer Liebe des Pilgers, der durch die hypostatische Einigung gleichzeitig „comprehensor" war (121).

Zwei Offenbarungsaussagen sind die besonderen Anliegen des Buches: die möglichst innige Einheit zwischen dem Worte Gottes und seiner von ihm angenommenen Menschheit — und das volle, unverkürzte Menschsein des göttlichen Wortes. Das erste kann M.s Grund-Satz (2. Kap.) überzeugend klar machen; die Bemühungen um das zweite Anliegen scheinen bei einem zusammenfassenden Blick auf alle Ausführungen M.s fast zu einer Art „Über-Menschennatur" in Christus zu führen, — dies nicht nur wegen ihrer jeder anderen Gnadenausstattung gegenüber unvergleichlich hohen und eigenartigen (vgl. z. B. noch S. 121) Begnadung durch ihre Vereinigung mit dem Worte, in der sie nach M. geschaffen wird, sondern auch wegen der Art ihres Menschseins selbst: die hypostatische Vereinigung des Wortes mit der Menschennatur Christi wird beschrieben als „annehmend schöpferischer Akt durch formale Selbstmitteilung des göttlichen Seins"; diesem Schöpfungsakt gegenüber erscheint jeder „gewöhnliche Schöpfungsakt ... von vornherein als eine Art defizienter Modus jener höheren Selbstmitteilung Gottes" (47) — der vom Worte angenommene Mensch („assumptus homo") ist „in einer unvergleichlich vollkommeneren Weise und in unvergleichlich höherem Grad" Mensch „propter unionem ad divinam personam" als „jeder von uns" (51; 60 f.; Anm. 210) — das „personhaft-Sein" des Menschseins Christi ist „von höherer Ordnung" als unser menschliches Person-sein (61) — „alle seine Handlungen, auch die am meisten „eigen-menschlichen", sind im strengsten Sinn „theandrisch" (101) — der Logos wird als Logos „durch alle menschlichen Verstandesakte Christi unmittelbar" (wenn auch z. T. „vermittels echt menschlicher Erkenntnisbilder") „als erkanntes Objekt erreicht" (113). Bedenkt man das in seiner Gesamtheit und läßt daneben die schlichten Aussagen der Synoptiker auf sich wirken, so wird klar, welche Aussagenbreite dem chalkedonensischen ὁμοούσιος ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατὰ πάντα ὅμοιος ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας innewohnt. Mit dieser Feststellung gibt M.s „quaestio disputata" über den Gottmenschen, so will uns scheinen, der Theologie noch manche „quaestiones disputandae" auf, — und das ist ihr höchstes Lob.

Erfurt. Otfried Müller.

Leclercq, Jean, Saint Pierre Damien, Ermite et homme d'Église (Uomini e Dottrine 8), Roma (Edizioni di Storia e Letteratura) 1960. S. 283.

Je mehr es gelingt, die großen geistigen Bewegungen des 11. und 12. Jahrhunderts in ihrer Eigenart zu erfassen, desto mehr wendet sich das wissenschaftliche Interesse jenen Gestalten zu, in denen sich die Linien kreuzen. Mitten in das Kraftfeld der theologischen und kirchenpolitischen Auseinandersetzungen gerückt, erwecken diese Figuren nicht selten den Eindruck eines hilf- und haltlosen Hin und Her. Der Reichtum an äußeren und inneren Spannungen, wie sie das Leben eines Mannes bietet, der eine Einsiedlergruppe leitet und gleichzeitig als Kardinalbischof dem engsten Kreis der päpstlichen Mitarbeiter angehört, sichert Petrus Damiani seit einigen Jahren wachsende Aufmerksamkeit. Nach Ad. Kolping, O. J. Blum, Frid. Dressler (Petrus Damiani, Leben und Werk [Studia Anselmiana 34], Romae 1954), J. J. Ryan und J. Gonsette beschäftigt sich nun Jean Leclercq mit der paradoxen Erscheinung des Eremitenkardinals. L., mit der monastischen Welt der Reformepoche vertraut wie gegenwärtig niemand sonst, glaubt nicht an einen Zwiespalt in der Seele Damianis und unternimmt es, hinter der Polarität von Weltflucht und Kirchenpolitik, von im Eremitentum gipfelnder Liebe zur Kontemplation und prophetenhaftem Verantwortungsbewußtsein für die Gesamtkirche, als einheitlichen Grundzug das urmonastische Streben nach Vollkommenheit sichtbar werden zu lassen.

In der I n t r o d u c t i o n (S. 7-14) umreißt L. nach einer aufschlußreichen Definition des Begriffs *Spiritualité* (S. 8) das Ziel seiner Untersuchung: er will das vielgestaltige literarische Erbe des Kardinals als Spiegel der Persönlichkeit verstehen und auswerten (S. 9, 12); Zeitgeschichte und kirchenpolitische Bedeutung sollen nur den Rahmen des Porträts abgeben (S. 9, 11).

Der erste Abschnitt L e s v o i e s d e D i e u (S. 15-148) zeichnet in historischer Folge die Stufen der geistigen Entwicklung. Damianis Vorbild und Meister ist Romuald, dessen geistlichen Zielen er sich verpflichtet weiß (L' é c o l i e r S. 17-36). Das folgende Kapitel (L' e r m i t e S. 37-74) würdigt nach einem kurzen Blick auf verwandte zeitgenössische Erneuerungsbestrebungen die Tätigkeit Damianis in Fonte Avellana. Damiani ist Organisator und Gesetzgeber, nicht Anreger; er mildert alte Strenge und will *prior, magister,* nicht *abbas* sein; er lehnt die *coenobia* ab, bekämpft sie aber nicht. Hinter seiner Korrespondenz verbirgt sich eine Art prophetischen Auftrags zum Kampf um das Priesterideal. Hier treten bereits alle die inneren Konflikte auf, die auch die Kardinalsjahre (L e c a r d i n a l S. 75-109) belasten. Der Kampf gegen die Simonie verrät neben geschickter Menschenbehandlung wiederum die mäßigende Tendenz Damianis. Positiver Sinn der scharfen Polemik ist Stärkung der eigenen Partei und eindeutige Stellungnahme. Trotz lebhafter äußerer Beanspruchung erweist sich der Kardinal in seinen Freundschaftsbriefen als erfahrener Seelenführer, der zahlreiche Einzelheiten des monastischen Tagewerks, etwa den Gebrauch der Disziplin (S. 100-105, 142-143), beleuchtet. Das Kapitel über die letzten Kämpfe (L e v é t é r a n S. 111-148) schildert die Reisen nach Cluny, Frankfurt und Monte Cassino und gibt einen Einblick in die geistlichen Briefe der Spätzeit; die antizönobiale Einstellung und die Ablehnung aller Scharfmacherei haben sich nicht gewandelt.

Im zweiten, systematisch geordneten Abschnitt (L e s d o n s d e D i e u S. 149-255) wendet sich L. sozusagen den Schichten der Persönlichkeit Damianis zu. Als Schriftsteller (L' é c r i v a i n S. 151-176) ist er einer der besten Latinisten des Mittelalters; er beherrscht alle Stilformen, liebt klare Ordnung und übersichtliche Komposition. Zeitgeschmack und prophetisches Sendungsbewußtsein

verleiten ihn zu Übersteigerungen und begründen eine gewisse Neigung zum Extremen. Dichterische Begabung (Le poète S. 177-192) offenbart sich in der allegorisch-symbolistischen Weltbetrachtung. Aus den Gleichnissen von See- und Landleben und namentlich aus den Tiervergleichen sprechen Fantasie, scharfe Beobachtungsgabe und eremitische Naturverbundenheit. Im Kapitel über Damianis Stellung zur Wissenschaft (Le savant S. 193-216) will L. nur Ergänzungen liefern und zunächst den Platz der Gelehrsamkeit im Denken des Kardinals angeben. Ablehnende Aussagen erklären sich aus der konkreten, religiösen Sicht und den Verhältnissen einer Welt, wo ein von den Reformern angegriffener Stand Wissen und Mißbrauch verbindet. Damiani greift nicht *magistri* und *scolares*, sondern Sophisten an. L. deutet entgegen der bisherigen Auffassung das Schlagwort der *sancta simplicitas* auf Grund eines reichen Materials als Parole gegen einen falschen Wissensbegriff (S. 196, 202) und ist so in der Lage, Damianis Studienempfehlungen an Eremiten, Klöster und Klerus (S. 197, 199, 201) besser gerecht zu werden. Anschließend kommt Damianis wissenschaftlicher Stil zur Sprache; er bevorzugt Tatsachen und authentische Texte vor Beschreibungen und Kompilationen, pflegt seine Quellen zu vermerken, berichtet korrekt und tut dem Wortlaut keine Gewalt an (S. 211, doch vgl. S. 191); seine kanonistische Interpretation beweist aufs neue maßvolle Grundhaltung. Für neueste Kontroversen ist die Feststellung wichtig, daß der Begriff *scriptura* nicht allein die Offenbarung bezeichnet, sondern auch Väterworte und Heiligenleben umfaßt (S. 212). Auch das folgende Kapitel (Le théologien S. 217-237) verzichtet auf ausführliche Neubehandlung und befaßt sich eingangs mit der fundamentaltheologischen Problematik der Glaubensregel. Bezeichnenderweise verwendet Damiani die Brandmarkung Häretiker zunehmend seltener und vorsichtiger (S. 223). In seinem theologisch-dogmatischen Urteil übertrifft der Kardinal viele Zeitgenossen an Mäßigung. Bei den verschiedenen dogmatischen Themen, die Damiani aufgreift, begnügt sich L. mit einem knappen Überblick. Schließlich wird noch Damianis Religiosität untersucht (Le prophète S. 237-255). Die scheinbar gegensätzlichen Tendenzen im Verhalten des Eremitenkardinals wie auch seine Heftigkeit werden auf sein prophetisches Gewissen zurückgeführt. Starke innere Ausrichtung auf das Ewige steckt hinter zahlreichen Einzelzügen seiner Frömmigkeit. Gegengewicht gegen die lebhafte Förderung der Privatandacht, u. a. durch Votivmessen und -offizien, ist die Verehrung der Hl. Schrift und deren Beauftragung mit der Kontrolle der Gotteserfahrung. Wird man übrigens die auffällige Vorliebe für das Motiv der Majestät Gottes (S. 246) nicht mit der spekulativen Vertiefung in die Allmachtsfrage (S. 224-225) in Verbindung bringen dürfen?

Das Schlußkapitel (L'emporté pacifique S. 257-262) versucht die Antithesen oder Paradoxien im Leben und Denken Damianis aufzulösen. Eremitentum und Kirchendienst entspringen der gleichen Liebe zur Vollkommenheit. Lob und Kritik bemessen sich nach dem Verhältnis zum Ideal. Theoretischer Strenge entspricht sowohl bei monastischen als auch bei kirchenpolitischen Anliegen maßvolles Vorgehen. Der Verzicht auf das Kardinalat symbolisiert die gesamte Existenz, der Weltflucht wirkungsvoller dünkt als Aktion.

Angehängt sind ausgewählte Texte aus Damianis Schrift *Dominus vobiscum* zum Thema Einsiedlertum und Gemeinschaft in französischer Übersetzung von J. Winandy (S. 265-273) und bibliographische Nachträge (S. 273—274), die notwendig wurden, weil sich das Erscheinen des Bandes ohne Schuld des Verfassers lange hinauszögerte. Von den dort erwähnten Studien Reindels ist inzwischen auch Teil II erschienen (Deutsches Archiv 16, 1960, S. 73-154). Von weiteren Arbeiten, die nicht mehr berücksichtigt werden konnten, seien hinzugefügt die Neuausgabe der S. 200 [6] genannten *Rhetorimachia* Anselms von Besate aus dem Jahre 1958 durch K. Manitius als Band 2 der „Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters" der MGh und die Untersuchungen von Wolfg. Hafner, Der Basiliuskommentar zur Regula S. Benedicti (Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinerordens 23), Münster 1959, S. 152, nach denen (gegen L. S. 57) der Regelkommentar Smaragds älter ist als die Erklärung Hildemars.

Hinter dem offensichtlich nicht vom Verfasser selbst angefertigten Namensregister (S. 276 sind Bonizo von Sutri und der gleichnamige Abt von St. Peter in Perugia identifiziert; es fehlt der S. 209 und 230 erwähnte Pseudo-Isidor) vermißt man schmerzlich ein Register der Sachen und Begriffe, das sich angesichts des Reichtums an einschlägigen Darlegungen (u. a. Armut S. 39, 43, 48, 58, 67, 79, 87, 91, 93f., 96f., 99, 108, 118, 138f., 170, 191, 195, 260; Laien S. 126-133, 162, 174, 199, 227, 230, 246, 260; falsche Sicherheit S. 146; Stillschweigen S. 46, 51 f., 118, 144; Tischlesung S. 146 f.; Wein S. 45, 115, 167, 174, 247) sicher gelohnt hätte, sowie Verzeichnisse der benutzten Stellen aus der Hl. Schrift (u. a. Js 66, 1 LXX S. 49 f., 52, 58, 69) und den Werken Damianis.

Der mit gewandter Feder, in flüssiger Sprache geschriebenen, übersichtlich gegliederten, fast fehlerlos gedruckten Arbeit kommt das große und entscheidende Verdienst zu, Damianis Rolle in der Geistesgeschichte des abendländischen Mönchtums genauer bestimmt und seine Bedeutung für die Entfaltung der monastischen Idee herausgestellt zu haben. Die an zweiter Stelle zu rühmende Leistung ist der Versuch einer Gesamtschau von den geistigen Wurzeln der Persönlichkeit und der theologischen Haltung her. Es ist L. gelungen, die innere Einheit in Denken und Wirken seines Helden überzeugend aufgezeigt zu haben. Zu den kennzeichnenden Zügen, die bisher nicht in dem jetzt nachgewiesenen Umfang bekannt waren, zählt u. a. die Tatsache, daß Damiani nicht zu den Radikalen gehört (S. 54, 88, 147, 211, 224, 227, 260). Bei der Verfolgung der ordensgeschichtlichen und insbesondere der eremitischen Linie bringt die Studie am meisten Neues; bei den übrigen Fragen beabsichtigt der Autor vernünftigerweise kein neues Vollbild und beschränkt sich darauf, seinen besonderen Gesichtspunkten kräftig Gehör zu verschaffen.

Über die spezielle Zielsetzung des Autors hinaus empfängt die Damianiforschung manche Anregung. Neben der Richtigstellung falscher Ansichten (S. 197, 203), ausdrücklicher (S. 23, 95, 115) oder stillschweigender (u. a. S. 217 gegen Dressler S. 159 f.; S. 228 gegen Dressler S. 219) Kritik und Ergänzung (S. 218) der Literatur sowie der Klärung von Datumsfragen (S. 41 [7], 56 [1], 83, 97 [3]) seien die Hinweise auf ungelöste Aufgaben (S. 10 [3], 12, 35, 165 [1], 217 f., 218 [4], 229 f.) erwähnt. Zu prüfen wäre außerdem, ob bestimmte Frömmigkeitsäußerungen, so das betonte Sündengefühl (S. 42, 51, 58, 75, 78, 136, 242) und der Kreuzkult (S. 247 f.; doch siehe dazu Dressler S. 235), von karolingischen Quellen gespeist werden. Weiter wird man fragen, ob die unter Petrus Damiani erfolgte Vereinigung des Bistums Velletri mit Ostia (H. W. Klewitz, Die Entstehung des Kardinalkollegiums, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 56 [kanonist. Abteilung 25], 1936, S. 134-135) in den Schriften und Briefen des Kardinals wirklich keine Spur hinterlassen hat. Dann hätte der *„Évêque malgré lui"* (S. 75) zwar über die Last der ihm übertragenen Diözesen Ostia und Gubbio geseufzt, aber zu der Ausdehnung seines Territoriums geschwiegen. Jedenfalls erhält erst auf diesem Hintergrund das die — bei L. (S. 94) wie bei Dressler (S. 128 f.), aber auch im Register der Patrologia Latina allein erwähnte — Beziehung zu dem Kapitel von Velletri charakterisierende personale Pronomen (opusc. 34, Prol. PL 145, 584 B: *de canonicis nostris, sanctae videlicet Velitrensis Ecclesiae, ... qui sub multis laboribus nostris ... per divinam gratiam resipiscunt ...*) seinen eigentümlichen Klang und seine Berechtigung.

Es tut Gültigkeit und Wert der von L. vertretenen Auffassung keinen Abbruch, wenn man in Nebenfragen dem Autor die Gefolgschaft glaubt versagen zu müssen. So ist u. a. sicher nicht das letzte Wort gesprochen, wenn man mit L. in gallischer Liebenswürdigkeit Damianis heftige Polemik als *„fautes de goût"* (S. 171, 244; *imprudence* S. 87; vgl. S. 112, 240) anspricht oder die ironische Färbung als Entschuldigung heranzieht (S. 87, 244; vgl. S. 104, 187), mag gerade dieses letzte Argument auch tatsächlich an manchen Stellen treffen. Damianis Sarkasmus, der nach C. Mirbt das Frivole streift, sollte einmal im Zusammenhang dargestellt werden (vgl. S. 87, 104 f., 115, 134, 167, 170 f., 244); endgültige Stellungnahme ist allerdings kaum möglich, ehe nicht eine gründliche vergleichende Arbeit über Sprache und Ausdrucksformen mittelalterlicher theologischer Kontroversen spezifische Kategorien erarbeitet hat. Problematisch ist ferner das Verhältnis zum italogriechischen Mönchtum; vielleicht

läßt sich – zum mindesten bei Damianis Meister Romuald – doch mehr Kontakt aufspüren als L. meint (S. 40 f., 63, 250; vgl. S. 189). Es ist nur zu begrüßen, wenn der Verfasser die spätere Entwicklung des Ordenswesens grundsätzlich nicht in seine Darstellung einbezieht; allein, wenn gelegentlich doch an Bernhard von Clairvaux erinnert wird (zusammengestellt S. 275), hätte man sich auch hin und wieder einen Blick auf die frühe Kartause gewünscht – freilich sind Berührungen hier mehr zu vermuten als zu greifen, und der Hinweis auf das von Damiani sehr geförderte Votivoffizium *BMV* (S. 166, 229) besagt infolge dessen Verbreitung nicht viel.

Die Rücksicht auf die Reihe *Uomini e Dottrine*, als deren achter Band das Werk erschien, zwang zu weitgehendem Verzicht auf wissenschaftlichen Apparat (S. 13). Weil L. sich jedoch für sein Spezialgebiet auf einige eigene – leider nirgends zusammengestellte und auch mit Hilfe des Registers nicht zu sammelnde – reich belegte Vorstudien (S. 10[1], [3], 58[1], 161[1]) und für die sonstigen Probleme auf die anfangs genannten bedeutenden Neuerscheinungen der Nachkriegszeit stützen konnte, gelang es ihm, mit einer geringen Zahl von Anmerkungen auszukommen; bedauerlicherweise konnten darum Bezugnahmen auf den lateinischen Originaltext nur höchst selten und in knappster Form gebracht werden. Daß die zwei deutschen Damianidissertationen des Jahres 1933 von Magd. Mende und Fr. Seekel nicht benutzt sind, dürfte freilich weniger in dem Zwang zur Kürze als vielmehr in dem Umstand, daß beide Studien in ausländischen Bibliotheken so gut wie nie vorhanden (und zudem bei Dressler genannt) sind, seinen Grund haben.

L.s neuer Band will, wie man sieht, die vorliegenden Monographien über Damianis Person und Ideen nicht ersetzen, sondern lediglich in Teilfragen ergänzen, ist aber unstreitig eine wertvolle Bereicherung, nicht nur für die Damianiforschung, sondern ganz allgemein für die äußere und innere Geschichte des Klosterwesens im 11. Jahrhundert, und ein Werk, das seinen Platz behaupten wird.

Köln. Matthäus Bernards.

Weber, Wilhelm, **Wirtschaftsethik am Vorabend des Liberalismus.** Höhepunkt und Abschluß der scholastischen Wirtschaftsbetrachtung durch Ludwig Molina (1535-1600). — Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Hrsg. v. J. Höffner. Bd. 7. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. Münster i. Westf. 1959. 218 S. Kart. DM 14,80; L. DM 16,80.

Es ist W. Weber durchaus zuzustimmen, wenn er der nicht selten zu hörenden Ansicht entgegentritt, die Wirtschaftsethik der Scholastik besitze nur noch musealen Wert und könne höchstens historisches Interesse beanspruchen. Einen überzeugenden Beweis, welche Bedeutung der Scholastik, vor allem auch der Spätscholastik, für die Beurteilung der geistesgeschichtlichen Entwicklung des christlich-europäischen Abendlandes sowie der geistigen Situation der Gegenwart zukommt, legt der Verfasser mit seiner inhalts- und aufschlußreichen Veröffentlichung vor.

In den einleitenden Betrachtungen kennzeichnet W. Weber die Scholastik als eine wissenschaftliche Methode. Sie sei keine irgendwie festgelegte Lehre, so daß es auch nicht eine einzige Wirtschaftslehre der Scholastik gebe, sondern sehr verschiedene Ansichten einzelner Scholastiker über wirtschaftliche Probleme (vgl. S. 15).[1] Von dieser zutreffenden Feststellung ausgehend, begreift der Verfasser die Spätscholastik, besonders in ihrer iberischen Prägung, als eine spezifische Lehre, deren philosophische Eigenart erwachsen sei aus der Metaphysik des Individual-Konkreten gegen die Metaphysik des Spezifisch-Abstrakten (vgl. S. 20 ff) sowie der kritisch-induktiven gegen die intuitiv-apriorische Gnoseologie (vgl. S. 29 ff). Als weiterer entscheidender Einfluß sei die Moraltheologie und Naturrechtslehre der Spätscholastik im Jesuitenorden zu werten, wobei sich auch in dieser geistigen Strömung das Bestreben zeige, „den vielfältigen Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens durch genaue Beobachtung und durch vorsichtiges Abwägen aller Umstände gerecht zu werden" (S. 43). Gewiß habe die Theologie der iberischen Spätscholastik noch ganz in der Tradition der philosophia perennis gestanden, doch habe sie in konsequenter Weiterführung des aristotelischen und thomasischen Anliegens die letzte Loslösung der Metaphysik und der Erkenntnislehre von den Resten eines zu transzendistischen und universalistischen Platonismus vollzogen (vgl. S. 36), was zugleich bewirkt habe, daß die Theologen veranlaßt gewesen seien, „sich eine große Sachkenntnis zu erwerben und sich vor jeder Urteilsfindung über den konkreten Sachverhalt genauestens zu informieren" (S. 43).

In der Tat wird aus dieser neuen philosophisch-theologischen Grundhaltung überhaupt erst die Lehre von Ludwig Molina voll verständlich, der als Spätscholastiker und als Jesuit, aber auch als Persönlichkeit mit geistiger Selbständigkeit, eine spezifische Richtung entwickelt hat, die als „Molinismus" akzentuiert eigene Züge trägt, obwohl sich „Molinismus" und „Suarezianismus" geistestypisch identifizieren lasse oder wenigstens in nächste geistige Verwandtschaft zueinander gesetzt werden könne (vgl. S. 16). Unter den Philosophen und Theologen der spanischen Spätscholastik, die mittelbar und unmittelbar einen nachhaltigen Einfluß auf die geistige Entwicklung im neuzeitlichen Europa ausgeübt haben, nimmt Ludwig Molina zweifellos eine ausschlaggebende Position ein.

Es ist das besondere Verdienst von W. Weber, daß er den geistigen Hintergrund, der sich aus der gesamten Konzeption iberisch-jesuitischer Spätscholastik ergibt, in anerkennenswerter Form aufbereitet, analysiert und konzentriert darstellt, um damit Ludwig Molina in seiner Bedeutung als Wirtschaftsethiker gerade auch für die Gegenwart verständlich zu machen. In der systematisch klar aufgebauten Einteilung wird zuerst die Eigentumslehre Molinas erörtert (vgl. S. 69 ff.), deren besondere Problematik in der starken Betonung des menschlichen Faktors des freien Willens (communis consensus) bei der rechtlichen Begründung der Privateigentumsordnung liegt. Der Verfasser weist aber nach, daß Molinas Eigentumslehre „trotz mancher auf den ersten Blick überraschender Formulierungen der Sache nach im wesentlichen durchaus auf dem Boden der traditionellen Naturrechtslehre" stehe (vgl. S. 91).

Abgesehen davon, daß gerade der Handel auf Grund der realbezogenen Stellung Molinas eine individual- und sozialethische Rechtfertigung erfährt (vgl. S. 94 ff.), interessieren besonders dessen preistheoretische Betrachtungen, wobei die Einsicht in die Notwendigkeit der freien Entscheidung des Wirtschaftssubjektes in äußerst wirksamer Weise durch die Forderung nach möglichst weitgehender Marktfreiheit sowie durch die Warnung vor einer Überbeanspruchung der gesetzlichen Preispolitik unterstützt wird. Allerdings schließt die Feststellung, daß der freie Marktpreis in der Regel als gerechter Preis anzusehen ist, nicht die Möglichkeit der Ausnutzung machtmäßiger Marktpositionen sowie des offenen oder versteckten Betrugs aus (vgl. S. 115). Es ist bezeichnend, daß Molina in diesem Zusammenhang auf die sittliche Verantwortung des Kaufmanns baut, übrigens nicht unwidersprochen von anderen Scholastikern seiner Zeit (vgl. S. 118 ff.). In der Kritik Molinas an der staatlichen Preispolitik ist die Ansicht bemerkenswert, daß es dem Gesetzgeber einfach unmöglich sei, die Preisgesetzgebung so dynamisch zu gestalten, daß sie in jedem Zeitpunkt und in allen Teilen des Landes den jeweiligen Verhältnissen Rechnung tragen könne (vgl. S. 129). Schließlich werden im Rahmen der preistheoretischen Betrachtungen auch Molinas Auffassungen über den gerechten Lohn (vgl. S. 136 ff.) sowie über die Preisbildung auf dem Geldmarkt (vgl. S. 143 ff.) interpretiert.

Von besonderer Bedeutung sind auch die Erörterungen Webers über die Lehre vom Darlehnsvertrag und vom Wu-

[1] Vgl. dazu auch H. G. Schachtschabel, Der gerechte Preis. Geschichte einer wirtschaftsethischen Idee. Berlin 1939. S. 107 ff.

cher, aus denen deutlich wird, daß sich gerade unter dem Einfluß Molinas die Erkenntnis einer Änderung der Funktion des Geldes, seiner wirtschaftlichen Verwert- und Verwendbarkeit immer stärker durchsetzt (vgl. S. 144 ff.). Konsequenter Weise muß damit auch die Theorie der Zinstitel zeitadäquat bestimmt werden, ganz zu schweigen von der Beurteilung der aufgekommenen gemeinnützigen Kreditinstitute (montes pietatis), die Molina mit den meisten Theologen seiner Zeit bejaht (vgl. S. 158). Bezeichnend ist auch, so betont Weber, daß sich das theoretische Interesse immer stärker jenem Kreditgeschäft zuwandte, das in der wirtschaftlichen Praxis immer größere Beliebtheit erlangte, nämlich dem Rentenkauf (vgl. S. 160). Wie sehr auch hier die Begründungen Molinas wirksam werden, wird vom Verfasser eingehend nachgewiesen. Die ergänzenden Darlegungen über Geldwechsel, Wechselgeschäfte und Bankwesen weisen ebenfalls beachtliche Aussagen Molinas nach, die durchaus die Ansicht des Verfassers rechtfertigen, daß Molina viele Menschenalter vor Locke, Hume und Montesquieu um die praktische Anwendung des Gesetzes von Angebot und Nachfrage auf die Geldware selbst gewußt und diese Praxis auch gebilligt habe (vgl. S. 178).

Den Finanzwissenschaftler wird am meisten die Steuerlehre Molinas interessieren (vgl. S. 187 ff.). Denn bei Molina findet sich nicht nur eine gründliche und erschöpfende Darstellung des Steuer- und Abgabewesens in Spanien und Portugal zur damaligen Zeit, sondern auch eine Klassifizierung der einzelnen Steuerarten und staatlichen Einkünfte sowie eine Steuerbegründung und die Erörterung von Steuerprinzipien. In der Lehre von der Steuerpflicht (vgl. S. 197 ff.) erweist sich, daß die Scholastiker und mit ihnen Molina mit ihren Gedanken sogar schon den Finanztheoretikern einer späteren Zeit beträchtlich voraus waren, „indem sie die Steuerpflicht aus dem Wesen des Staates als einer sittlichen Institution begründeten und nicht aus dem individualistischen Gedanken der Assekuranz oder Äquivalenz für Vorteile, die der einzelne im Staat genießt" (S. 203).

Dem Verfasser ist es zweifellos gelungen, den Nachweis zu erbringen, „daß Recht und Sittlichkeit einerseits, Wirtschaft und Wirtschaftlichkeit andererseits nicht einander ausschließen, sondern sich in hohem Maße bedingen" (S. 205). Ludwig Molina ist sicherlich auch als der liberalste unter den Wirtschaftsethikern der Spätscholastik zu betrachten, nur kann die Feststellung, daß mit der Untersuchung und Darstellung seiner wirtschaftlichen Lehren und Ansichten auch „endlich die Mär von der angeblichen Kapitalismusfeindlichkeit der scholastischen Wirtschaftsethik" (ebda.) zerstört werden sollte, zu Mißverständnissen führen. W. Weber schränkt diese Bemerkung selbst wieder ein, sie soll auch nicht überbewertet werden, denn die gesamte Untersuchung beweist, daß es dem Verfasser um mehr geht, als nur darum, Molina und seine Zeitgenossen „als Paradepferde einer liberalistischen Wirtschaftsauffassung dem modernen ökonomischen Denken" (S. 205/206) allzu sehr zu empfehlen. Vielmehr spricht der Wert der Arbeit für sich selbst: sie ist eine Untersuchung, die in vielfacher Hinsicht Beachtung verdient, besonders auch deswegen, weil ihre klar und überzeugend erarbeiteten Ergebnissen Grundlage weiterer geisteswissenschaftlicher Forschungen der verschiedensten Art sein wird.

Mannheim. H. G. Schachtschabel.

Wolf, Erik, **Ordnung der Kirche.** Lehr- und Handbuch des Kirchenrechts auf ökumenischer Basis. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1960, Teil I. 339 S. Ln. 25,— DM.

Dieses Buch hinterläßt bei dem Leser einen zwiespältigen Eindruck. Einesteils ist er bewegt von dem hohen Ethos und dem großen Maß aufgewendeten guten Willens, Vorurteile abzubauen, dem Kirchenrecht Heimat in den großen christlichen Gemeinschaften zu verschaffen und vor allem die rechtliche Ordnung der katholischen Kirche zu verstehen. Das ganze Werk durchzieht ein vornehmer irenischer Zug. Wolf unterschlägt nicht die Lehrunterschiede, aber er sucht jede einseitige oder gar absichtlich entstellende Darstellung zu vermeiden. Wenn er beispielsweise von der heilsnotwendigen Institution der katholischen Kirche spricht, vergißt er nicht hinzuzufügen, daß auch nach katholischer Theologie die Institution Gott nicht in seiner freien Gnade bindet (S. 25). Man spürt die brennende Sehnsucht des Verfassers nach der Einheit der Christenheit. Dieses Buch könnte wie wenige andere dazu berufen sein, einer solchen Einheit Bahn brechen zu helfen, wenn es nach der wissenschaftlichen Seite voll befriedigend wäre. Das ist leider nicht der Fall. Es sind nämlich auf der anderen Seite die sachlichen Mängel zu zahlreich, als daß sie übersehen werden könnten. Trotz aller Anerkennung, die dem Verfasser gezollt werden muß, handelt es sich nicht um ein Werk, das uneingeschränkt empfohlen werden kann.

Der Verfasser gliedert den hier vorliegenden ersten Teil seines Lehr- und Handbuches des Kirchenrechts in folgender Weise. Nach einleitenden Bemerkungen („Probleme") über Kirche, Kirchenrecht und Kirchenrechtswissenschaft mißt der Verfasser im ersten Teil „Dimensionen" aus, indem er die Kirche in theologischer Existenz, in soziologischer Sicht und im politischen Raum darstellt. Im zweiten Teil, der „Genesis" überschrieben ist, handelt der Verfasser über die Ordnung der Urgemeinde und die Ordnung der Großkirche. Der dritte Teil des Buches ist dem katholischen Kirchenrecht vorbehalten.

Zum einzelnen sei folgendes bemerkt. Zunächst ist erfreulich, daß der Verfasser, obwohl er sein Buch „Ordnung der Kirche" nennt, die im protestantischen Lager weitverbreitete Furcht vor dem Wort Kirchenrecht nicht teilt. Er stellt es bewußt in den Untertitel seines Buches und rechtfertigt seine Verwendung mit dem Hinweis, daß der Glaube Recht bezeugt und Recht verkündigt. Das Kirchenrecht findet seinen Grund in der Theologie, „weil ohne sie weder das Wesen der Kirche im Recht, noch das Wesen des Rechts in der Kirche erfaßt werden können" (S. 1). Jede kirchliche Rechtseinrichtung ruht auf unverzichtbaren theologischen Voraussetzungen (S. 11). Und nicht nur das: Es läßt sich im Kirchenrecht nicht ein theologischer Teil von einem juristischen Teil abtrennen (S. 12). Das gesamte kirchliche Recht ist zugleich religiöses und juristisch richtiges Recht. Auch die kirchliche Rechtsordnung teilt die von der Rechtsontologie herausgearbeiteten Grundstrukturen des Rechtseins (S. 13). Ist das Kirchenrecht theologisch fundiert, dann ist es auch, weil die Theologie an Bekenntnisschriften gebunden ist, bekenntnisgebunden; Kirchenrecht ist bekennendes Recht (S. 18). Auf Grund der theologischen Fundierung des Kirchenrechts sucht Wolf bei allen Rechtsinstituten und -normen nach einer biblischen Weisung. Diese starke Bindung an die Heilige Schrift ist besser als alles andere geeignet, den theologischen Charakter des Kirchenrechts herauszustellen — eine Aufgabe, die auf katholischer Seite noch kaum in Angriff genommen ist. Wir können Wolfs grundlegende Aussage vollauf unterschreiben: „Kirchenrecht ist eine Funktion kirchlicher Existenz" (S. 23).

Beachtlich sind Wolfs Ausführungen zur Methodenfrage der Kirchenrechtswissenschaft. Kirchenrechtswissenschaft und theologisches Denken sind untrennbar, Kirchenrechtslehre ist ein Kapitel aus der Theologie des Rechts (S. 17). Denn „Recht" ist in seinem Wesen ebenso christologisch bestimmt wie „Kirche" (S. 17). Als Gegenstand des Glaubens, der das Recht ist, bedarf die Kirchenrechtswissenschaft der dogmatischen Grundlegung (S. 18). Weil das Kirchenrecht in einer besonderen Nähe zu Gott steht, muß es beispielgebend sein für jede Form menschlicher Rechtsordnung. Der Kirchenrechtslehre kommt im Ganzen der Rechtswissenschaft eine limitative, eine transzendierende und eine exemplarische Aufgabe zu (S. 5).

Kann man diesen Ausführungen des Verfassers ohne weiteres zustimmen, so erheben sich sofort Bedenken, wenn er sein ökumenisches Programm entwirft. Der Verfasser sucht sein Kirchenrecht „auf ökumenischer Basis" darzustellen. Dies zeigt sich äußerlich darin, daß er in dem ersten Teil des vorliegenden Bandes die rechtliche Ordnung in der katholischen Kirche und den anderen christlichen Bekenntnissen nebeneinanderstellt. Es ist klar, daß der Verfasser

die Tatsache der konfessionellen Differenziertheit infolge der Glaubensspaltung nicht übersehen kann. Aber hinter dem „Recht der Kirchen" sieht er die eine Ordnung der Kirche, weil es nach ihm nicht mehrere „Kirchen" gibt, sondern nur eine ecclesia universalis. Diese eine Ordnung der Kirche erblickt er in den Anfängen ökumenischer Ordnung (S. 9). Das jeweilige konfessionelle Kirchenrecht müsse sich an dem gemeinsamen Ordnungsursprung der Kirche, wie er in den Kirchenordnungen der Frühzeit zu erkennen ist, ausrichten (S. 10). Dieser Kirchenbegriff ist nicht der katholische. Nach dem Selbstverständnis der katholischen Kirche gibt es keine andere Ökumene als die katholische. Die ökumenische Kirche, von der Wolf spricht (S. 24), ist eine Fiktion. Man kann die getauften Christusgläubigen als Christenheit bezeichnen (S. 25), aber der Begriff Kirche läßt sich dafür nicht verwenden. Für die katholische Kirche gibt es auch keine Repristinierung überwundener Entwicklungsperioden. Die grundlegende Bedeutung des Entwicklungsprinzips in der Entwicklung der katholischen Kirchenverfassung ist vom Verfasser nicht erkannt.

Das soll nicht heißen, daß dem Verfasser an der Rechtsgeschichte nichts gelegen ist. Er stellt im Gegenteil bemerkenswerte Fragen an die Rechtsgeschichte. Er fragt, ob nicht bisher das Schwergewicht dieser Disziplin zu sehr in der Erforschung der äußeren Organisation und der Funktionen gelegen habe und die innere Ordnung von Gottesdienst und Verkündigung zu wenig berücksichtigt worden sei (S. 14). Wolf hat ohne Zweifel recht. Der Grund für den angerührten Sachverhalt liegt darin, daß in der kirchlichen Rechtsgeschichte die protestantische Forschung führend war und diese naturgemäß mehr von den Fragen der Verfassung und Verwaltung bewegt wurde.

Wolf gibt viele Anregungen und spart nicht mit Kritik, auch an Vertretern der protestantischen Gemeinschaften. Beachtlich ist, was er zur Frage der Zugehörigkeit zu der (protestantischen) „Kirche" sagt. Die Zugehörigkeit zu ihr auf Grund der Taufe ist unaufhebbar; kirchenverfassungsrechtlich gibt es keinen „Austritt" aus der Kirche. Der staatliche „Kirchenaustritt" ist kirchenrechtlich indifferent. (Zu S. 69 A. 2 hätte ThprQS 1960 S. 290 ff. verglichen werden können.) Ebenso gibt es keinen „Ausschluß" aus der Kirche. Der große Bann steht in den Gemeinschaften der Reformation nicht mehr in Übung. Der kleine Bann als Aussperrung von den Sakramenten ist auch heute noch in Gebrauch (S. 69).

Deutlich wendet sich Wolf gegen ein Verständnis von Gesetz und Evangelium, das den tertius usus legis ablehnt (S. 73). Die Auseinanderreißung von Gesetz und Evangelium habe eine „Entwesung" des Rechtsgedankens zur Folge gehabt, die dem Kirchenrecht seine geistliche Substanz entzog (S. 73). Das göttliche Recht wurde auf den persönlichen Gewissensbereich begrenzt, das natürliche Recht profanisiert, das kirchliche Recht zu einer lästigen oder verdächtigen Nebensächlichkeit (S. 74).

Den auch in letzter Zeit wieder laut gewordenen protestantischen Vorwürfen gegen die katholische Mischehengesetzgebung, von der schon Ulrich Stutz bemerkte, daß die katholische Kirche in einer Notlage handele, begegnet Wolf mit der lapidaren Bemerkung, daß bei den Protestanten die gleichen Prinzipien gelten wie im katholischen Bereich (S. 91).

Eine Neuerung in der Darstellung des Kirchenrechts ist der breite Raum, den Wolf der soziologischen Betrachtung der Religion, also der „Kirchen" als religiöser Gruppen, einräumt. Er nimmt damit Anregungen auf, die bekanntlich vor allem aus Frankreich kommen. Tatsächlich läßt sich die Auswirkung soziologischer Faktoren auf die Gemeinde und ihre Organisation vor allem in den nichtkatholischen, christlichen Gemeinschaften nicht übersehen.

So sehr die Begründung und Entwicklung der Kirchenverfassung im Lichte protestantischer Forschung gesehen werden, so deutlich ist das Bemühen, die katholische Forschung zur Kenntnis zu nehmen und zu würdigen. Die Jüngergemeinde bildete eine Dienstordnung, und diese stellt den verpflichtenden Anfang des Kirchenrechts dar (S. 160). So ist nach Wolf das Kirchenrecht im Neuen Testament selbst begründet. In den paulinischen Gemeinden sind charismatische Bewegtheit und rechtliche Ordnung keine Gegensätze (S. 164). Im Amt finden sich – wohl nicht disjunktiv, wie Wolf möchte (S. 165), sondern kumulativ – Gnadengabe, Tradition und Dienstleistung. Mit Aufmerksamkeit liest man, daß die Entstehung des Papsttums nicht nur historisch erklärt werden dürfe, sondern einen theologischen Grund habe (S. 180).

Bei allen Ausführungen des Verfassers ist zu bedenken, daß es sich um ein Buch handelt, das sich nicht in erster Linie an den Forscher wendet, sondern an Studenten der Rechtswissenschaft und der (protestantischen) Theologie, denen die Grundlagen des Kirchenrechts vermittelt werden sollen. Aus dieser Zielsetzung erklären sich die Grenzen des Werkes. Freilich wäre das Wort „Handbuch" besser vermieden worden, denn von einem Handbuch erwartet man eine erschöpfende Darstellung; eine solche wird aber hier keineswegs geleistet. Zumal die Literaturhinweise sind völlig unzureichend; es ist fast nur auf Lexikonartikel und das Lehrbuch von Mörsdorf verwiesen. Das ist entschieden zu wenig. Bündigkeit kann ein Vorzug einer Darstellung sein. Aber sie muß ihre Grenze da haben, wo die Darstellung ungenau oder direkt falsch wird. Die Kürze, deren sich der Verfasser befleißigt, führt nun leider nicht selten zu Unklarheiten und Ungenauigkeiten. Ich denke etwa an die Ausführungen über die Lehrgewalt des Papstes (S. 231), über die Fora (S. 233), an die Bezeichnung der Hl. Kongregationen als Arbeitsausschüsse des Kardinalskollegiums (S. 241), an die Behauptung, die päpstlichen Gerichte kennten nicht den Grundsatz richterlicher Unabhängigkeit (S. 245), oder an die Wirkungen der Gelübde (S. 294). Daneben sind zahlreiche sachliche und formale Richtigstellungen anzubringen. Ich lasse eine Liste folgen, die nur deswegen nicht umfangreicher ist, weil ich die Besprechung nicht zu sehr belasten wollte.

S. 17 A. 1: Kenosis dürfte nicht mit omikron, sondern mit omega geschrieben werden. S. 18 A. 4: Statt der muß es die Methodus heißen. S. 39 A. 1: LThK gibt 5 Mill. Mitglieder an. S. 46: Franz Xaver kann man kaum für die katholische Mission in Afrika in Anspruch nehmen. — Friedrich von Schulte hat zwar in Prag Kirchenrecht gelehrt, kann aber deshalb nicht als österreichischer Kanonist bezeichnet werden, denn er stammt aus Winterberg in Westfalen. S. 52 Z. 7: Extra ecclesiam. S. 55 A. 1: Es muß richtig heißen cc. 1325 § 2, 2314. S. 61: Nicht nur die Träger eigenberechtigter ordentlicher Hirtengewalt heißen Ordinarien (vgl. c. 198 § 1). S. 71 Z. 15 von unten: Das Komma hinter „Evangelium" ist sinnstörend. S. 76 Z. 20: Proprius statt propria. S. 88 A. 9: Besser c. 1061 statt 1060; A. 10: c. 1060. S. 88: Die Äußerung ist mißverständlich, es sei dem Katholiken erlaubt, Taufpate eines acatholicus zu sein. Das kann richtig nur heißen, daß ein Katholik Taufpate bei der Taufe eines acatholicus in der katholischen Kirche sein kann. Dies ist jedoch eine Selbstverständlichkeit. Unzulässig ist es für einen Katholiken, bei einer akatholischen Taufe Taufpate zu sein. S. 93: Die Kapuziner sind nicht ins 13. Jahrhundert zu setzen. Sie sind der jüngste Zweig der franziskanischen Familie, ihre Entstehung fällt in die erste Hälfte des 16. Jahrhunderts. S. 102 A. 4: Dem Imperialismus. S. 110: Zur kirchenrechtlichen Stellung der Frau in der katholischen Kirche hätte die Führungsaufgabe der Frau in den klösterlichen Verbänden erwähnt werden müssen. S. 114: Den Ausdruck „Flüchtlinge" für die deutschen Heimatvertriebenen sähe ich lieber vermieden. S. 121: Wolfs Behauptung, keine Ideologie, Weltanschauung oder Planung habe einen theologischen Vorrang vor anderen, ist nur bedingt richtig. Wenn man auch nicht sagen kann, eine Planung sei die christliche, so gibt es doch Planungen, die in offensichtlichem Widerspruch zu sicheren Sätzen der Offenbarung stehen. Es gibt auch Ideologien, Weltanschauungen und Planungen, die wegen ihrer größeren Nähe zu den Wahrheiten der Offenbarung offenkundig den Vorrang vor anderen haben müssen, wenn anders die Wahrheiten der Offenbarung zumindest Schranken für die Weltarbeit darstellen, und dieser Vorrang ist theologisch begründet. S. 122 A. 1: Statt cc.

731—1143 richtiger cc.: 1012—1143. S. 131: Bei den Phil.-theol. Hochschulen hätten auch die Theologische Akademie Paderborn, die Phil.-theol. Hochschule in Fulda und Eichstätt und das Phil.-theol. Studium in Erfurt genannt werden müssen. S. 132 ff.: Mit Genuß liest man das komprimierte Kapitel über „Kirche im politischen Raum". Treffend ist die Charakterisierung des militanten Indifferentismus der sogenannten Liberalen. Auffällig ist aber die geringe Berücksichtigung des sozialistischen und bolschewistischen Unterdrückungs- und Vernichtungskampfes gegen Kirche und Christentum. Hier hat sich teilweise ein Staatskirchentum mit negativem Vorzeichen entwickelt. Es ist wenig sinnvoll, etwa in der SBZ verfassungsrechtliche Normen zum Schutz der Bekenntnis- und Kultusfreiheit anzuführen, wenn nicht gleichzeitig die völlig andere Verfassungswirklichkeit dargestellt wird. S. 133 Z. 8 und 5 von unten: Es muß heißen gladius saecularis (oder ist „brachium saeculare" gemeint?) bzw. gladius spiritualis. S. 140: Der geschichtliche Tatbestand wird zu sehr vereinfacht, wenn Wolf behauptet, die katholische Kirche habe 1870 in Deutschland die Zentrumspartei gegründet. — Die Christlich-soziale Partei Luegers kann nicht zu den Parteigründungen auf protestantischer Seite gezählt werden. S. 154: Die Identifizierung von Gottesreich mit Kirche ist auch im katholischen Bereich überholt. S. 191 Z. 14 von unten: Delicta mere ecclesiastica. S. 198: Die Collectio Hispana stammt in ihren Anfängen frühestens aus dem 6. Jahrhundert. S. 199 Z. 9 von oben: Doctor decretorum. S. 212: es muß heißen Liber Extra (nicht Liber Sextus). S. 218 Z. 3 von unten: Die Worte „und ziviler" sind überflüssig. S. 220 Z. 6 von oben: Litterae dimissoriae; ebenso S. 251. S. 221 Mitte: Staatsgefährdende (nicht standesgefährdende) Unternehmungen. S. 224 Z. 4 von oben: Der Ausdruck Regionalbischof ist ungebräuchlich. S. 226: Als die Synode von St. Basle bei Reims 991 gehalten wurde, war Hinkmar von Reims schon 100 Jahre tot. S. 249 Mitte: Legati nati (nicht delegati). S. 251: Die Bischofsweihe ist nicht das Prinzip der Befugnis, Dimissorien auszustellen; diese ergibt sich vielmehr aus der Oberhirtengewalt. S. 253: Daß Bischöfe kraft eigenen Rechtes vom gemeinen Recht dispensieren, ist ausgeschlossen. S. 255: Genetiv: wegen widerrechtlich entzogenen Besitzes. S. 259: Nicht nur in „Westdeutschland" (der Ausdruck ist unpassend und unzutreffend), sondern auch in Ost- und Mitteldeutschland erfolgt die Wahl des Bischofs durch das Domkapitel. Allein Bayern macht eine Ausnahme. S. 260: Ein regelmäßiges Einreichen von Listen durch die Domkapitel ist nur in Bayern vorgesehen. — Auch die Bischöfe reichen Listen ein. S. 262: Titularbischöfe werden in jedem Falle auf den Titel einer Diözese in partibus infidelium geweiht. S. 264: Die Ausführungen über die Titularerzbischöfe sind unklar. Hier werden residierende Erzbischöfe ohne Suffragane mit Titularerzbischöfen und rein persönlichen Erzbischöfen (= Residenzialbischöfe mit dem Titel Erzbischof ohne Zuweisung eines Erzbistums) miteinander vermengt. S. 269 A. 1: M. statt K. Bierbaum. S. 269: Die Funktion der Domvikare (immer mehrere) ist nicht zutreffend wiedergegeben. Die Domvikare sind mit den Stiftsvikaren identisch. Vgl. auch S. 270. S. 278: Suspensio ab ordine und ab officio sind zu unterscheiden. S. 282: Die Ansicht, die volle Einverleibung entziehe einer Pfarrei die juristische Personalität, ist unzutreffend. S. 286: In Deutschland entfällt die Anhörung des Ortspfarrers bei der Anstellung von Kaplänen. S. 286 Z 8 von oben: Filiale. S. 304: Die Behauptung, daß Meßopfer könne täglich jederzeit gefeiert werden, geht zu weit. Siehe die Einschränkung S. 305. S. 307: Zwischen der Auffassung der sakramentalen Lossprechung als Gnadenakt und der Bezeichnung als actus iudicialis durch das Tridentinum besteht, wie Mörsdorf a. a. O. nachgewiesen hat, kein Widerspruch. S. 308: Hier wird der Anschein erweckt, als seien jede Zensur und alle schweren öffentlichen Sünden zur Lossprechung vorbehalten. S. 309: Wieso ist der Ablaß kein innerlich wirkender Gnadenakt? Was soll das heißen? S. 313: Was ist damit gemeint, daß ein Konkubinat ein trennendes Ehehindernis sei? Geht das auf c. 1078? S. 313: Für die katholische Theologie ist das Hindernis der Bekenntnisverschiedenheit nicht problematisch. S. 316: Zur Naturehe kann man jedenfalls die christliche unvollzogene Ehe nicht zählen. S. 322: Hinsichtlich der Aufbewahrung des Allerheiligsten liegt der Sachverhalt umgekehrt: Das Allerheiligste muß nicht, sondern es darf nur dort aufbewahrt werden, wo wenigstens alle acht Tage eine Messe gefeiert wird. S. 324: Das Mindestalter von 16 Jahren gilt nur für die amtlichen Gelübde. — Ein Pfarrer hat keine Befreiungsgewalt. S. 325: Loca sacra statt loci sacrae. S. 329: Zwischen Requiem und Totenamt ist kein Unterschied. Der Totengottesdienst besteht aus Totenoffizium (Breviergebet), Totenamt (Requiem) und Absolution. S. 330: Es trifft nicht zu, daß es von dem Gebot der Nüchternheit in der gegenwärtigen Form „in vielen Fällen" Dispens gibt. S. 333: Statt Institutionentheorie muß es heißen Institutentheorie. S. 335: Der CIC kennt kein Verbot der Inkorporation von Pfarrkirchen. — Der Patron hat nicht über die Erträge des Kirchenstiftungsgutes zu verfügen. S. 336 A. 1: Diese Anmerkung gehört als letzte auf die vorige Seite. S. 337 A. 3: zu ergänzen: cc. 1298—1300.

Es bereitet dem Rezensenten kein Vergnügen, diese Ausstellungen machen zu müssen. Aber um der jungen Generation von Rechtsstudenten willen, die vielleicht zu diesem Buch greifen wird, mußten sie gemacht werden. Der Wert des Buches soll dadurch nicht in Frage gestellt werden. Allerdings wird der Verfasser bei einer Neuauflage um eine gründliche Überarbeitung nicht herumkommen.

Mainz. Georg May.

Langner, Albrecht, **Der Gedanke des Naturrechts seit Weimar und in der Rechtsprechung der Bundesrepublik**, (Schriften zur Rechtslehre und Politik, herausgegeben von Ernst von Hippel Bd 20) Bonn, H. Bouvier 1959. S. 228, DM 22,50.

Das Buch von Langner zeigt in überzeugender Weise einen entscheidenden Wandel der Rechtsauffassungen der Rechtssprechung in der Weimarer Zeit und in der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg. Der Positivismus im Sinn einer uneingeschränkten Vorherrschaft des formalen Gesetzes ist überwunden. Die Erfahrungen der nationalsozialistischen Zeit haben deutlich gemacht, daß es möglich ist, in einem formal einwandfreien Gewand Unrecht in die Form des Gesetzes zu kleiden. Diese Erfahrungen haben auch Radbruch entgegen seiner früheren Auffassung zu der Überzeugung geführt, daß es ein gesetzliches Unrecht gibt. Entscheidend kommt es darauf an, woher die Normen zur Auffindung dieses gesetzlichen Unrechts herzuleiten sind. Es gibt zwei Wege: der eine ist der, auf eine dem staatlichen Recht vorgegebene anders begründete Rechtsordnung zurückzugreifen. Diese Ordnung findet ihre bestimmenden Regeln aus dem der Schöpfung innewohnenden Ordnungswillen. Sie beruht auf der Vorstellung, daß Gott als Schöpfer dem Geschöpf die ihm entsprechende Ordnung mitgegeben habe, eine Ordnung, die der Mensch infolge der ihm verliehenen Entscheidungsfreiheit, aber auch infolge der Verdunklung seiner geistigen Fähigkeiten verfehlen kann. Als Aufgabe ist dem Menschen gesetzt, diese Ordnung aufzufinden. Diese Ordnung ist rechtlicher Art. Sie ist die naturrechtliche. Der zweite Weg geht von der sittlichen Ordnung aus. Die Rechtsordnung steht nicht isoliert da. Sie ist mit der neben oder vor dem Recht stehenden Ordnung verknüpft. Das zeigt sich vor allem bei der Auslegung, der Lückenausfüllung und der Geltungskraft des positiven Gesetzes. Dort wo dieses in einem unerträglichen Widerspruch zur sittlichen Ordnung tritt, muß es vor dieser zurücktreten. Dem christlichen Bewußtsein ergibt sich diese sittliche Ordnung vornehmlich aus der Offenbarung, der christlichen Tradition und dem menschlichen Gewissen.

Aus dem überraschend reichlichen Material, das L. mit außerordentlicher Sorgfalt gesammelt und gewürdigt hat, läßt sich entnehmen, daß sowohl zur Begrenzung der gesetzlichen Ordnung als auch zur Ergänzung und Lückenausfüllung von der Rechtsprechung beide Wege beschritten werden. Es gibt zahlreiche Entscheidungen, die ausdrücklich vom Naturrecht sprechen, wie es zahlreiche Entscheidungen gibt, die offen oder in mehr verdeckter Form auf die sittliche Ordnung sich stützen. Das entscheidende Ergebnis ist die Anerkennung einer objektiven vorgegebenen Ordnung und die Verknüpfung der positiven Rechtsordnung mit vor- oder außerrechtlichen Normen. Hierin liegt ein begrüßenswerter Fortschritt unseres Rechtsdenkens. Der Streit über die theoretische Begründung dieses Ergebnisses wird weitergehen. Mit ihm sind Probleme weltanschaulicher und traditioneller Art verbunden. Mögen diese Auseinandersetzungen nicht dazu führen, daß in der

Rechtsprechung die gewonnene Position wieder verloren geht.

L. sieht in der Rechtsprechung die Anerkennung des Naturrechts. Jedenfalls wird man sagen können, daß die Rechtsprechung weithin naturrechtlichen Vorstellungen entspricht und von ihnen beeinflußt ist. Jedoch sollte man nicht übersehen, daß eben auch die Begründung von einer nicht rechtlichen Ordnung her möglich ist. Von der Wahrung und Sicherung eines in seiner Tiefe erfaßten Rechtes her besteht in einem weltanschaulich gemischten Staat aller Anlaß, jeden Pfeiler, der das Ganze stützt, miteinzubauen. Daß L. diese Stütze in so nachdrücklicher Weise vom Naturrecht herleitet, ist ein hohes Verdienst seiner gründlichen Arbeit. Aber auch der andere Weg, den diejenigen gehen, die sich nicht zum Naturrecht bekennen, ist von wesentlicher Bedeutung.

Münster i. W. Karl Peters.

Bouëssé, Humbert, O. P., **Le Sacerdoce Chrétien** (Textes et Études théologiques). Bruges-Paris, Desclée de Brouwer (o. J.), S. 212, br. 96 bfr.

Es herrscht gewiß kein fühlbarer Mangel an brauchbaren Schriften über das katholische Priestertum, die für eine breitere Öffentlichkeit bestimmt sind. Aber sehr selten wird man eine finden, die ihr Thema mit derselben theologischen Tiefe und in ähnlich ansprechender Form behandelt wie die vorliegende aus der Hand des bekannten französischen Dominikaners (Theologieprofessor in Saint-Alban-Leysse, mit der Herausgabe der Biographie des Kardinal Suhard beschäftigt).

Um es gleich vorwegzunehmen, ein solches Urteil darf sich nicht bei den äußeren Mängeln des Büchleins aufhalten. Es ist broschiert und unaufgeschnitten, das Erscheinungsjahr fehlt (zum Schlusse heißt es: Achevé d'imprimer le 29 avril 1957); die auf dem Werbezettel angegebene Seitenzahl stimmt mit der wirklichen nicht überein; man muß auf ein noch so primitives Inhaltsverzeichnis verzichten; die Anmerkungen, selbst die zum Verständnis unentbehrlichen, finden sich in einem Anhang; die dort gebrachten Belegstellen für die Zitate sind nur zum Teil genau (auch inbezug auf Thomas von Aquin, soweit es sich nicht um dessen Summa Theologica handelt, wäre ein Vermerk der betreffenden Edition mit Seitenzahl durchaus angebracht; wie soll man z. B. verifizieren: Exposition sur le Pater?). Aber dergleichen Kleinigkeiten werden dem deutschen Leser immer wieder in französischen Büchern auffallen.

Der Verf. geht mit Recht vom Priestertum Christi aus, und diese notwendige Grundlage erstreckt sich auf mehrere Kapitel (1. Du sacerdoce de Jésus-Christ, sa situation; 2. Ses ébauches sous la loi de nature; 3. Sous la loi ancienne; 4. Du sacerdoce de Jésus-Christ en Jésus-Christ). Erst jetzt kommt das menschliche Priestertum zur Sprache, und zwar zunächst das der Bischöfe (5. Du sacerdoce de Jésus-Christ en l'Église de la terre, du sacerdoce ministériel des évêques). Auch hier zeigt sich die von oben nach unten verlaufende Blickrichtung, derentwegen die Frage nach dem Priestertum der einfachen Priester nur im Anschluß an die nach dem der Bischöfe gestellt wird (6. Du sacerdoce de Jésus Christ en l'Église de la terre, du sacerdoce ministériel des prêtres). Auf diese Weise erklärt sich die, u. E. durchaus gerechtfertigte Polemik gegen J. Beyer S.J. (Nature et position du sacerdoce, NouvRevThéol 76 [1954] 356-373, 469-480), der von unten nach oben kommend im Bischofsamte allein die Jurisdiktionsgewalt sieht. Das letzte Kapitel bringt die in der Sicht des Verf. notwendigen Ergänzungen: 7. Du sacerdoce de Jésus-Christ dans le sacerdoce royal des saints en terre et au ciel, wobei freilich das der Bibel entnommene Beiwort „royal" nicht klar genug den Unterschied gegenüber dem „sacerdoce ministériel" ausdrückt.

Wir haben nur einen kleinen Vorwurf gegen die Darstellung des Verf., daß er nämlich gelegentlich eine Schwierigkeit ausbreitet, ohne die entsprechende Antwort auch nur anzudeuten. Er läßt z. B. mit der heute ziemlich allgemein vertretenen Anschauung die Jurisdiktion der Bischöfe durch die Päpste vermittelt sein und fügt gut hinzu, man müsse das in einer Weise deuten, daß der Kirchengeschichte Rechnung getragen werde, und zeigen, wie bei Sedisvakanz des Apostolischen Stuhles neue Bischöfe geweiht und mit voller Amtsgewalt ausgestattet wurden, ohne daß indes irgendein Papst sie ihnen mitteilen konnte. Als Antwort hören wir nur: „La solution ne me paraît pas trop difficile, mais de l'exposer entraînerait trop loin" (193).

Frankfurt (Main). Johannes Beumer S.J.

Siefer, Gregor: **Die Mission der Arbeiterpriester**, Ereignisse und Konsequenzen, ein Beitrag zum Thema: Kirche und Industriegesellschaft. Essen: Hans-Driewer-Verlag 1960. 335 S., 24,— DM.

Die vorliegende Studie wurde von der philosophischen Fakultät der Universität Hamburg als Dissertation angenommen. Professor Schelsky bezeichnete sie als die beste Promotionsarbeit, die er bis jetzt erhalten habe. Obwohl der Verfasser also mit den Methoden der Religionssoziologie an die Frage der Arbeiterpriester herangeht, gelangt er zu Erkenntnissen und Folgerungen, die für die heutige Pastoraltheologie von größter Bedeutung sind.

Nachdem der Verfasser im ersten Teil seines Werkes das Problem aufgerissen hat, stellt er im zweiten Teil die geschichtlichen Ereignisse dar. Sowohl sein Rückblick auf den Sozialkatholizismus in Frankreich wie auch die Darstellung der Bewegungen und Strömungen des französischen Katholizismus während und nach dem zweiten Weltkrieg gehören zum Besten, was darüber geschrieben wurde. Auf Grund umfassender Kenntnisse und einer sehr detaillierten Dokumentation schildert Siefer das Wirken der Arbeiterpriester und die Konfliktsituationen, die ihr Leben und ihre Tätigkeit mit sich brachten. Wir haben in dieser Arbeit die gründlichste Schilderung der missionarischen Bemühungen der katholischen Kirche Frankreichs nach dem letzten Kriege vor uns.

Schon bei der Beurteilung der Ereignisse, vor allem aber im dritten Teil seines Buches wirft der Autor verschiedene Fragen auf, die sich der Kirche heute angesichts der weitgehenden Säkularisierung unserer Gesellschaft, besonders der Arbeiterschicht, mit ungeheurer Schärfe stellen. Wie nicht anders zu erwarten, wird vor allem die Frage laut nach dem Leitbild des Priesters in unserer heutigen Welt, nicht nach dem Wesen des Priestertums, sondern nach seiner konkreten Form in unserer Gesellschaft: Ist es der Bischof einer Stadtkirche der ersten Jahrhunderte, ist es der Missionar des frühen Mittelalters, ist es der Pfarrherr des 19. Jahrhunderts, ist es der Arbeiterpriester? Ist es tatsächlich so, daß die Handarbeit oder die Arbeit an der Maschine mit dem Wesen des Priestertums nicht zu vereinbaren ist, wie es behauptet wurde? Ist etwa die Arbeit an der Maschine nicht ehrenwert und gegenüber der geistigen Arbeit moralisch minderwertig?

Die zweite Frage, die sich sofort anschließt, lautet: Wie steht die Arbeiterschaft zur Kirche? Es war eine der erschütterndsten Erfahrungen dieser Arbeiterpriester, daß sie weithin auf Ablehnung, auf Unglauben, auf modernes Heidentum gestoßen sind. In einem Buche, das einen Markstein in der ganzen Entwicklung der Mission der Arbeiterpriester bildet, schrieben die beiden Priester Godin und Daniel 1943: „So gibt es also in Frankreich im Jahre 1943 mehr als acht Millionen Heiden in unseren Großstädten, in den industriellen Zentren, in unseren Betrieben, in unseren Arbeiterwohnvierteln" (La France, pays de Mission?, Paris 1950, 81). Wenn die Arbeiterpriester nur diesen Sinn gehabt haben, auf die ungeheuren Ausmaße dieses „soziologischen Missionslandes" der Arbeiterschicht hingewiesen zu haben, wäre ihr Bemühen nicht umsonst gewesen. Es sei hier nur am Rande bemerkt, daß ein deutscher Priester, der im Jahre 1960 mit Erlaubnis seines Bischofs drei Monate in einem

Hüttenwerk gearbeitet hat, im Grunde dieselbe Erfahrung gemacht hat.

Angesichts dieser Sachlage ergibt sich die dritte Frage von selbst: Befindet sich die Kirche „en etat de mission", um in dieses Gebiet des Unglaubens vorzustoßen, oder schließt sie sich in ein Getto ein, um den „heiligen Rest" zu bewahren? Damit in Zusammenhang steht die weitere Frage, ob die heutige grundlegende Struktur der Territorialpfarrei für das Missionswirken genügt oder ob nicht andere, subsidiäre Systeme notwendig sind, um diesem Phänomen des Unglaubens begegnen zu können.

Damit stoßen wir zu der wesentlichsten Frage vor, die sich Siefer stellt und die dem Buch seinen erregenden Akzent gibt: Hat die Kirche heute eine Form gefunden in ihrer Verkündigung, in ihrer Seelsorge, in ihrer Sprache, ihren Riten, ihrer ganzen Ausprägung, die der heutigen industriellen Gesellschaft entspricht? Oder ist es so – um einen Vergleich von Erich Bodzenta aufzunehmen –, daß die Schraube nicht auf die Mutter paßt, daß die konkrete Form der Kirche der Wirklichkeit unserer Gesellschaft nicht angemessen ist?

Bei der Behandlung dieser Fragen bedient sich der Verfasser öfter einer gewissen dialektischen Sprachweise, die es einerseits ermöglicht, den ganzen vielschichtigen Komplex von verschiedenen Gesichtspunkten aus zu beleuchten, die andererseits der Klarheit der Ausdrucksweise schadet. Hinzu kommt die häufige Benutzung von Begriffen in Anführungszeichen, die das Lesen des Buches nicht erleichtern und einige gedankliche und begriffliche Unschärfen mit sich bringen. Diese kritischen Bemerkungen beeinträchtigen aber nicht den hohen Wert der vorliegenden Arbeit.

Essen. Norbert Greinacher.

Herz, Martin, **Sacrum Commercium. Eine begriffsgeschichtliche Studie zur Theologie der Römischen Liturgiesprache.** Münchener Theol. Studien II, 15. Zink, München 1958. XX u. 328 S. 26,— DM.

Ein kurzer Überblick über den Begriff commercium (C.) in der römischen Literatur eröffnet das reichhaltige Werk. Grundbedeutung ist Tausch, so noch später bei Augustinus lebhaft empfunden und homiletisch im Bilde von Christus, dem himmlischen Kaufmann ausgewertet; ursprünglich bezeichnet C. den Handel oder den Austausch schlechthin, im weiteren Sprachgebrauch: Verkehr, Verbindung, Gemeinschaft.

In zwei großen Abschnitten wird dann gezeigt, wie sich der Begriff in der römischen Liturgie entfaltete. Da C. heute in der Liturgie nur sechsmal vorkommt, zieht der Verfasser zur Begriffserklärung die unserer Liturgie verlorengegangenen Schätze des Leonianum und Gelasianum heran. Die Arbeit erweitert sich darüber hinaus zu einer Begriffsgeschichte von C. bei den lateinischen Vätern, wobei deren Verbindung mit den griechischen Vätern und ihre Verwurzelung in der gemeinsamen urchristlichen Vergangenheit immer wieder herausgearbeitet wird. Daß die Arbeit trotz dieser Ausweitung von der Liturgie her entworfen wird, sichert ihr auch den für uns heute lebendigen Wert.

Der erste und größte Abschnitt zeigt C. als Heilsbegriff: Der gottmenschliche Austausch ist in Christi Doppelnatur durch seine Inkarnation grundlegend vollzogen worden (1. Kapitel S. 24–184), wird im Paschageheimnis als Tausch von Leben und Tod entfaltet und im sakramentalen Mysterium mitgeteilt (2. Kapitel S. 185–249).

Der Schwerpunkt der ganzen Arbeit liegt im 1. Kapitel des ersten Abschnitts, das V. mit folgender Schlußfolgerung abschließt (S. 184): „Der Begriff dient als Ausdruck für die Heilsbedeutung der Inkarnation. Der unmittelbare Wortsinn bezeichnet das eine Mal mehr die Verbindung von Gottheit und Menschheit in Christus (cuius carnali commercio sumus reparati) [= § 2], das andere Mal mehr deren Heilswirkung (animatum corpus sumens – largitus est nobis suam deitatem) [= § 1]. Der textliche Zusammenhang zeigt aber jeweils, daß in dem Begriff beide Heilswirklichkeiten zusammengefaßt sind. So bringt C. den alten Gedanken von der göttlichen Heilsökonomie zum Ausdruck und entspricht in dieser Anwendung der in der frühen Patristik von paulinischen Gedanken her entwickelten Lehre, daß in Christus die ganze Menschheit zusammengefaßt ist [= § 3,1]. Der Vollzug der Vereinigung von Gott und Mensch ist nach dieser Auffassung die Vergöttlichung des Menschen. Diese wird dargestellt als Erneuerung, Wiederherstellung und Heilung der Menschennatur [= § 3,2]. Sie ist grundsätzlich für alle geschehen in der Menschwerdung des Logos [= § 3,3], der einzelne aber gewinnt konkret Anteil daran durch seine mystisch-sakramentale Eingliederung in Christus (nostrae reparationis commercium ... nos quoque mirando consortio reddit aeternos) [= § 3,4]."

Ausgangspunkt für das Entwickeln der soteriologischen Bedeutung ist in § 1 (24-104) die Antiphon „O admirabile commercium" mit der zugehörigen Antiphonenreihe des heutigen Offiziums von der Oktav von Weihnachten. In meisterhafter und eingehender Einzelerklärung, die sorgfältig allen Verbindungen in die lat. und griech. Vätertradition nachgeht und nie das Gesamtgefüge aus dem Auge verliert, beweist V. (anders als Baumstark und Hier. Frank: griech. Ursprung der Antiphonen zwischen 560 und 8.-9. Jahrhundert in Syrien und Palästina) zunächst dogmengeschichtlich die hohe Wahrscheinlichkeit, daß die Antiphonenreihe kurz nach Ephesus verfaßt sein muß, weil nämlich in ihr einmal die Gottheit Christi (gegen Nestorius) betont wird, dann aber auch die jungfräuliche Mutterschaft Mariens als Beweis für die Göttlichkeit ihres Sohnes und schließlich unsere Vergöttlichung als soteriologische Folgerung (ebenfalls gegen Nestorius) hervorgehoben wird.- Zudem weist die ursprüngliche liturgische Tradition des zugehörigen Offiziums samt der (jetzigen ersten Weihnachts-) Messe nach S. Maria Maggiore, dem römischen Denkmal für Ephesus, und auf seine Weihnachtsfeier. V. hat es verstanden, hier auf wenigen Seiten einen Einblick in das Werden der heutigen Feier des Weihnachtsfestes zu geben. — Außerliturgische Anklänge machen es wahrscheinlich, daß Leo d. Gr. Verfasser der Antiphonenreihe ist. Er hätte dann für die Antiphon „O admirabile commercium" unmittelbar aus einer antinestorianischen Marienpredigt das Proklus von Konstantinopel geschöpft, mittelbar aus der Psalmenerklärung des hl. Augustinus. Die Antiphon „O admirabile commercium" stellt das Geheimnis der Inkarnation begrifflich dar: commercium ist die Überschrift; in der unlösbaren Aussage der primären, soteriologischen Aussage mit einer christologischen wird die Vergöttlichung nicht so sehr als Folge der Menschwerdung, sondern durch den Begriff des C. ihr „zugleich-Sein" betont. Die folgenden Antiphonen bilden dann eine Veranschaulichung des Begrifflichen durch Zeugnisse der Hl. Schrift. — — — Zur Antiphon „Mirabile mysterium": Sie ist die Hauptstütze für die These Baumstarks, da das entsprechende griech. Gesangsstück gegenüber der lat. Antiphon nur geringfügige Änderungen aufweist. Die griech. Version stimmt wieder teilweise mit Stellen einer Epiphanie-Rede Gregors v. Naz. überein (so schon Amalar, Hier. Frank, L. Brou), die wie der Kernsatz der Antiphon (id quod fuit permansit, et quod non erat assumpsit) antiarianische Tendenz hat. (Ähnliche Gedanken bei Cyrill v. Alex., Theodoret v. Ankyra, Leo d. Gr.) Die Schlußwendung der Antiphon (non commixtionem passus, neque divisionem) weicht aber von Gregor ab, scheint nicht nur Nestorius, sondern auch den Monophysitismus zurückzuweisen. Frank (ähnlich Brou) folgert aus dieser Tatsache, die Antiphon könne erst nach Chalzedon abgefaßt sein! Dagegen ist zu sagen, daß Chalzedon den Ausdruck commixtio der Antiphon überhaupt nicht kennt, wohl aber Cyrill von Alex. in seinen Anathematismen gegen Nestorius, die auch alle anderen von Gregor von Nyssa abweichenden Wendungen der Antiphon enthalten. Der vorliegende Tatbestand dürfte am ehesten zu erklären sein, wenn man annimmt, das griech. Gesangsstück sei aus zwei Vorlagen enstanden: Die Hauptquelle bilden die Anathematismen Cyrills; in diese hat der Verfasser eine Stelle aus der berühmten Rede Gregors eingebaut, der auf dem Konzil von Ephesus immer wieder zitiert wurde. Da sich der Text der Antiphon mit Stellen bei Leo d. Gr. berührt, so ließe sich wohl denken, daß dieser die Antiphonen aus der bereits vorhandenen griech. Vorlage übersetzt hat, aber auch daß er sie unter Benützung der eph. Anathematismen und Rede Gregors von Naz. neu geschaffen hat; in diesem Falle würde das byzant. Gedicht erst eine nachträgliche Übersetzung aus der lat. Antiphon darstellen. Letztere Möglichkeit wäre wohl wegen der großen Seltenheit solcher

Übersetzungen aus dem Lateinischen ins Griechische noch näher zu begründen.

Zu § 2 (S. 104—140): Geistesgeschichtlich scheint die christologische Bedeutung von C. eine vorsichtige Umdeutung des ursprünglichen Mischungsbegriffes zu sein. (Mixtio schon bei Tertullian, Cyprian, Laktanz, bes. in der alex. Schule; vorsichtiger bei Augustinus, Kassian, Leo d. Gr.; in der Übergangszeit zwischen Ephesus und Chalzedon neben C. bei Petrus Chrysologus gebraucht.)

Besonders erwähnenswert ist, was V. über Petrus Chrys. ausführt. Wenn Chrysologus zur Erklärung des Inkarnationsgeheimnisses den Ausdruck C. gebraucht, dann kann dabei offenbleiben, ob er das C. mit der menschlichen Natur meint oder auch zugleich an ein C. mit dem Leib der jungfräulichen Mutter denkt. Vor allem will er mit C. die innige Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur in Christus betonen. Die verwendeten Ausdrücke deuten dabei darauf hin, daß Chrysologus die menschliche Natur Christi auf die ganze Menschheit bezogen sieht und so an die universale Heilsbedeutung der Inkarnation denkt. In diesem Zusammenhang sind auch jene Texte zu sehen, die in starker Betonung der Einheit der beiden Naturen in Christus die Gottheit so ins Licht stellen, daß seine Menschheit stark zurücktritt; dabei geht es ihm vor allem um die soteriologischen Konsequenzen. Hier ist auch der synonyme Gebrauch von commercium und misceri einzuordnen.

Zu § 3 S. 148—158 wäre es gut gewesen zu zeigen, wie die drei Begriffe commercium, mysterium, dispensatio das eine göttliche Heil unter doch verschiedenen Gesichtspunkten betrachten. Ist es nur der große Umfang jener Begriffe, der die klaren Abgrenzungen zerfließen läßt, so daß sich der Leser nicht mehr so sicher vom V. geführt fühlt? Hier sei auch auf eine Eigenart des V. hingewiesen, die sich z. B. auf Seite 250—279 nachkontrollieren läßt: er setzt immer wieder mit Recht ein vorsichtiges ‚vielleicht', ‚wohl', ‚etwa', ‚oder ähnlich', kommt dann aber doch zu recht vollen und reichen, ansprechenden Schlußfolgerungen. — Hier sei besonders hingewiesen auf die vorzüglichen Ausführungen über reparare-reparatio, über homo novus (für Christus und die Christen), nova nativitas (Inkarnation und Taufe!), novitas vitae.

Im kürzeren 2. Kapitel untersucht V. C. im Festgeheimnis des Pascha Domini (S. 185–228). § 1: Durch Tod und Auferstehung des Herrn ist unser Tod mit seinem Leben getauscht worden.

An der Anwendung des Begriffes C. auf dieses Geschehen hat Augustinus entscheidend mitgewirkt durch das Bild von Christus-mercator: Die Tauschvorstellung (innerhalb des myst. Leibes, auch im sakramentalen, sittlichen und schließlich eschatologischen Sinn) fließt zusammen mit der Vorstellung vom Loskauf (2. Kor. 12, 14 f; das alte Recht vom Brautkauf). Jesu Tod ist der gerechte Ausgleich für das Geschenk des göttlichen Lebens. Dieses Werk konnte Christus vollbringen, weil er Gott und Mensch zugleich ist. Die Tauschvorstellung steht bei Augustinus in engem Zusammenhang mit dem Geheimnis vom myst. Leibe Christi, besonders bei der Erklärung menschlicher Schwäche des Herrn. Die eschatologische Richtung des Tauschgedankens wird besonders deutlich, wo Augustinus den Tod Christi als Angeld (arrha, pignus) der göttlichen Lebensverheißung nennt. Die Verbindung von pignus und C. ist eine Bestätigung, daß C. in sakraler Verwendung aus der rein rechtlichen Sphäre hinaufgehoben ist in den Bereich der Gnade. Einmal legt Augustinus den Tauschgedanken mit Hilfe des Teilhabebegriffs dar: hier zeigt sich gerade in der Verbindung mit C. wie — im Gegensatz zu Platon — der christliche Teilhabebegriff zuerst eine Teilhabe ‚von oben nach unten' kennt.

Weihnachtlicher und österlicher Tausch gehören zusammen, wie es Ambrosius formuliert: accepit quod offeret, und wie es aufgenommen wurde von den nachfolgenden Vätern. – § 2 (S. 228–239): Auch dieser österliche Tausch wird im Sakrament mitgeteilt. – § 3 (S. 239–249): Ja nicht nur Ostern, jede Kultfeier ist eine Verwirklichung jenes Tausches, den Gott in Christus in der Annahme des Fleisches und Todes mit den Menschen eingegangen ist. „Es scheint, daß der Begriff C. das Wesen der christlichen Meßfeier insofern betont, als er den Gedanken des „factum historicum" enthält und die geschichtliche Heilstat Jesu, seine Annahme des Fleisches und Todes voraussetzt" (S. 249).

Im zweiten Abschnitt werden zunächst (S. 250-279) jene Texte behandelt, in denen C. den Austausch mit Gott in Gabenbereitung und Gabenempfang der Eucharistiefeier bezeichnet: als Nachvollzug des Tausches den Christus vollbracht hat (S. 258); als Heilsvorgang zwischen Haupt und Glieder (S. 265); als ethischer Nachvollzug in der Almosenspendung.

Was V. im 2. Kapitel (S. 292—306) bringt (C. in Anwendung auf ein Festgeheimnis: Die Verwirklichung des heilsgeschichtlichen Austausches in der gegenwärtigen Kultfeier. § 1 Weihnachtlicher Tausch, § 2 Himmelfahrt), gehört doch wohl besser in den ersten Abschnitt, wo ja schon Ostern unter gleichen Gesichtspunkten behandelt wurde, auch wenn die analysierten Texte jetzt Sekreten sind.

V. faßt das Ergebnis seiner umsichtigen Untersuchung so zusammen: „C. bezeichnet den gottmenschlichen Austausch, der durch die Verbindung der Glieder mit dem Haupte im mystischen Christus Leib zustandekommt" (S. 307). Der Begriff „bildet einen Ausdruck der heilstheologischen Ausrichtung der christologischen Kontroverse in der Glaubensverkündigung der frühchristlichen Zeit" (S. 316). Ich möchte hinzufügen: Die so sauber analysierten Texte sind gebetete Glaubensverkündigung.

Wir müssen dem V. danken, daß er es verstanden hat, an einem einzelnen liturgischen Begriff die tiefe und lebendige Fülle des liturgischen Geschehens zu zeigen.

Gerleve über Coesfeld. Anselm Roth OSB.

Meersseman, G. G., O. P., **Der Hymnos Akathistos im Abendland.** Akathistos-Akoluthie und Grußhymnen. Spicilegium Friburgense Bd. 2. Freiburg/Schweiz 1958. XII u. 228 S. br. 20,— DM.

Zu den reizvollsten Gebieten der Kunde des Christlichen Ostens gehören ohne jede Frage die Untersuchungen der Einflüsse ostchristlicher Kultur auf das Abendland. Schon Paul von Winterfeld hatte in der Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 47 (1903) 73-88 auf die wichtige Tatsache hingewiesen, daß bereits im 9. Jh. eine lateinische Übersetzung des berühmten Hymnus Akathistus der byzantinischen Kirche greifbar wird. Aber dieser sein Hinweis verhallte völlig wirkungslos. Es bedurfte erst einer anderen Zeit und der Entdeckung eines viel umfangreicheren Materials, um dieser Tatsache das gebührende Gewicht zu verleihen. Es bleibt das Verdienst Dom M. Huglos, hier Pionierarbeit geleistet zu haben (s. Le Muséon 64 [1951] 44-61).

Nun hat sich unser Vf., Prof. für Kirchengeschichte an der Universität Freiburg-Schweiz (durch einen umfangreichen Artikel „Virgo a doctoribus praetitulata". Die marianischen Litaneien als dogmengeschichtliche Quellen = Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 1 [1954] 129-78 schon seit Jahren mit dem Stoff vertraut), noch einmal gründlich mit der Sache befaßt. Unter Heranziehung von bedeutend mehr Hss. und Angliederung von zwei Umarbeitungen des lateinischen Vorberichtes sowie Beifügung des griechischen Urtextes gibt er wiederum den lateinischen Text heraus (S. 100-29). Die Untersuchung dazu (S. 36-66) gilt vor allem dem Inhalt und der Glaubwürdigkeit des Vorberichtes sowie der Zeit und dem Ort der Anfertigung der ganzen lateinischen Übersetzung; es liegt in der Natur der Sache, daß Vf. hier auf Schritt und Tritt zu den Darlegungen Dom Huglos Stellung nehmen muß. Interessant ist auch die Tatsache, daß der Übersetzer eine Textfassung vor sich hatte, welche von der genuinen byzantinischen bedeutend abweicht und der des Ashburnh. 64 und seiner Verwandten sehr nahe steht. – Diese lateinische Fassung des Akathistus wird seit Ende des 10. Jh. in die Marialien Nord-Frankreichs aufgenommen und auf diesem Wege allmählich bekannt. Doch ließ man hier und da den eigentlichen Hymnus ganz oder zum Teil weg und schob dafür ein Gebet in Prosa oder die sog. Salutatio sanctae Mariae ein. In dieser werden in 9 Strophen Sätze oder Wendungen des Akathistus verarbeitet. Indessen ist die Anordnung ganz selbständig, so daß der Akathistus nicht sofort wiederzuerkennen ist. Daher erklärt es sich, daß die Ver-

wandtschaft der Salutatio mit dem Akathistus Dreves und anderen Hymnologen entgangen ist. (S. 77-86 und 130/2). Weniger deutlich greifbar ist der Einfluß des Akathistus auf andere lateinische Grußhymnen. Zwei Gruppen heben sich voneinander ab: die erste (S. 133-79 und dazu S. 67-77) ist ganz unberührt von diesem Einfluß; sie reicht bis 1075. In der späteren Gruppe (bis 1500) läßt sich ein solcher – freilich in ganz beschränktem Ausmaß – beobachten (S. 180–228 und 86-98).

All dem ist ein Kapitel allgemeinerer Natur über „Lesungen der Marienliturgie; Marianische Lieder, Orationen, Litaneien" vorgelegt (S. 3-35), „weil gewisse Hss., welche hier als Hauptquellen in Betracht kommen, von den Hymnologen und Liturgie-Historikern völlig vernachlässigt wurden" (S. VIII).

Die Arbeit verdient als Ganzes starke Beachtung und in vielen Punkten auch wahre Anerkennung; vor allem bei der Herausstellung der Beziehungen der Salutatio sanctae Mariae zum Akathistus. In der ganzen Breite der Darlegungen leuchtet immer wieder die Bedeutung des eigentlichen Anliegens des Spicilegium Friburgense und die Berechtigung der diesbezüglichen Bemerkungen gegenüber R. Laurentin (S. V.) und St. Lyonnet (S. 86) auf.

Die Achillesferse der Arbeit ist die Verknüpfung der lateinischen Übersetzung mit der Person des Bischofs Christophorus I. von Olivolo im Venetianischen (798-827). Vf. glaubt, Rom und das ganze byzantinische Süditalien wie auch das Frankenreich (letzteres gegen Dom Huglo) als Ort der Entstehung mit Sicherheit ausschließen und das Gebiet der dem Osten so sehr verpflichteten Lagunenstadt als einzig möglich erweisen zu können. Und in diesem Gebiet scheint ihm zu dieser Zeit als einzig möglicher Übersetzer der genannte Bischof in Frage zu kommen.

Niemand wird sich des Eindrucks erwehren können, daß die für diese Annahme vorgebrachten Gründe nicht ausreichen; erst recht nicht, wenn man – wie der Vf. es tut – sogar in der Überschrift schlechthin von der „Akoluthie des Venediger Bischofs Christophorus" (S. 100) spricht. Denn keine einzige Hs. erwähnt diesen Namen. Auch ist die Sicherheit der Ausschließung nicht so absolut. Wohl ließe sich darüber reden, einmal eine solche Hypothese mit aller Behutsamkeit aussprechen zu dürfen.

In der wichtigsten Frage der Bestimmung des Maßes des Einflusses des Akathistus ist die Formulierung nicht immer vorsichtig genug. S. 68 heißt es: „die Struktur der marianischen Grußhymnen ähnelt derjenigen der 12 Grußhymnen, die uns im Akathistus begegnen, so stark, daß sie als eine Nachahmung betrachtet werden muß." Ähnlich S. 98. Nun wissen wir aber, daß diese Grußform nicht zuerst im Akathistus verwandt worden ist und auch nicht darauf beschränkt geblieben ist (vgl. das Troparion eines Papyrus aus dem 7. Jh. bei C. H. Roberts, Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library-Manchester 3 [Manchester 1938] 28-35 oder Egon Wellesz, The Akathistos = Dumbarton Oaks Papers 9/10 [1955/6] 149 f.) Und was alles wissen wir in dieser Beziehung nicht! Außerdem dürfen die wirklich vorhandenen formalen Strukturunterschiede nicht einfach übersehen werden!

Auch an anderen Stellen dürfte die Formulierung behutsamer sein: so, wenn S. VII von dem „bisher noch ungeahnten Einfluß, vor allem des Hymnus Akathistus, der Theophilus-Legende und der Vita der Maria Aegytiaca" gesprochen wird.

Dagegen gefällt das Urteil: „aber daß das marianische Vokabular der abendländischen Dichtung in einem hohen Maße vom Akathistus herrührt, kann man n i c h t sagen." Und vor allem: „die Überlieferungen der Ost- und Westkirche fließen zusammen" (S. VIII). Das ist die beste Formulierung; denn das Abendland hat vieles selbständig beigetragen aus Quellen, die eben gleichzeitig an verschiedenen Orten Verwandtes ohne eigentliche Abhängigkeit entstehen lassen.

Andere Ausstellungen betreffen nur Einzelheiten:

So dürfte Vf. sich geirrt haben, wenn er das Chorakloster, den Ort der Beisetzung des Patriarchen Germanus, mit dem Bollandisten Gottfried Henschen im Pontus sucht. Theophanes, Nicephorus und andere Autoren nennen „Platanion oder das Kloster, das jetzt Chora heißt" als diesen Ort. Damit ist aber eindeutig das Chorakloster in Konstantinopel gemeint. So ist die Überlieferung in den Synaxarien durchaus nicht abwegig. In diesem Sinn spricht sich auch Raymond Janin, Les églises et les monastères (de Constantinople) (Paris 1953) 548 aus.

Ungenau ist es, wenn als Tag der liturgischen Feier der Befreiung Konstantinopels nur der 8. August angegeben wird (S. 38). Die zahlreichen Synaxarien bei Delehaye, Acta Sanctorum Propylaeum Novembris kennen nur den 7. August. Von den 4 Zeugen, welche bei Ehrhard (Texte und Untersuchungen 50, 361 und 677, 683, 689) Lesungen zu diesem Tage bieten, datieren zwei auf den 7., eine auf den 8. August; bei dem vierten Zeugen fehlt das Datum.

Aus der Predigt des Theodotus von Ancyra glaubt der Vf. schließen zu sollen (S. 16), daß die Zuhörer die Akklamation χαῖρε κεχαριτωμένη erklingen ließen. Das scheint mir der Text nicht zu verlangen. Im Gegenteil; wenn der Prediger sagt: „wir wollen mit dem göttlichen Spruch des Himmelsbürgers Gabriel beginnen und sagen χαῖρε κεχαριτωμένη. ὁ Κύριος μετὰ σοῦ" und wenn er dann fortfährt: „mit ihm sagen wir zum zweiten Mal χαῖρε . . ." und wenn er dann 16 Mal dieses χαίροις mit entsprechenden Zusätzen wiederholt, dann scheint auch das „Wir" des ersten χαῖρε nur vom Prediger selbst zu gelten.

Sinnstörend wirkt der mehrfach vorkommende Fehler in der Zitierung: Anton Baumstark, Byzantinisches in den Weihnachts f e s t e n des Römischen Antiphonarius; muß heißen: Weihnachts t e x t e n.

G e r l e v e über C o e s f e l d. H. E n g b e r d i n g OSB.

Gräf, Hermann J., SVD, **Palmenweihe und Palmenprozession in der lateinischen Liturgie** (Veröffentl. d. Missionsseminars St. Augustin, Siegburg Nr. 5), Steyler Verlagsbuchh., Kaldenkirchen Rhld., 1959. XXIV und 174 S., DM 19,80.

Das sorgfältig gearbeitete und aus zahlreichen Quellen schöpfende Buch füllt eine wirkliche Lücke in der Liturgiewissenschaft aus. Ursprungsort der Palmsonntagsfeiern ist zweifellos Jerusalem. Und so beginnt die Studie sinngemäß im I. Teil mit dem NT und der Art und Weise, wie man die Vorgänge des Sonntags vor dem Herrenleiden nach den Quellen des 5.–10. Jh. und zur Zeit der Kreuzzüge beging. Wichtiges in den abendländischen Riten wird aus der Feier in Jerusalem klar. Es folgen die außerrömischen Riten in Gallien, Spanien und Mailand, in Frankreich, Benevent und Mittelitalien, in England und in der Normandie. Der 3. Teil erklärt die Bestandteile der Feier anhand des römisch-deutschen Pontifikale mit ständigem Blick auf Eigenbräuche. Der 4. Teil gilt Rom, der 5. dem Sinn der Prozession. Ein Anhang bringt die Edition der einschlägigen Folien des römisch-deutschen Pontifikale im Cod. Vallicell. D 5. Es folgen Tabellen zu den Gesängen und Gebeten. — Der Überblick kann nur andeuten, welche Fülle von Einzelheiten verarbeitet wurden. Vf. hat es verstanden, sie zu einem Bild zu formen, vor allem auch, den Formelwanderungen nachzugehen.

Vielleicht darf ich einiges aus meinem Arbeitsgebiet beisteuern. S. 3: Die neueste Ausg. der E g e r i a von Ae. Franceschini und R. Weber im Corpus Christianorum CLXXV. Erschienen ist sicher das Exzerpt mit dem Bericht der Pilgerin, das für Schulzwecke

gedacht ist (1958). — Zur Datierung darf ich auf ALw 3, 2 (1954) Nr. 415 sowie 5, 1 (1957) Nr. 96 hinweisen. Das 4. Jh. scheint mir durchaus noch nicht ausgeschaltet zu sein. — S. 4: Das Kanonar ist nicht armenisch, sondern georgisch. — S. 19 ff.: Man kann die mailändische Liturgie nicht mehr so ohne weiteres zu den gallischen rechnen. Die gallischen Elemente, die sie aufweist, sind spätere Zutat. — S. 22: Das Manuale von Valtravaglia ist von Magistretti zu früh datiert. Es gehört nach 1100. — S. 25: Das Vorhandensein der Oration Omnipotens genitor im Metzer Drogosakramentar spricht nicht gegen, sondern für mailändischen Import. S. dazu C. Mohlberg, Note su alcuni Sacramentari (Atti Pont. AA. Rom. di Archeol. 16 [1940] bes. 151 ff.). Das Sakramentar hat noch weitere 23 Formeln, die aus Mailand stammen. — Die 1. Messe am Palmsonntag scheint endgültig in der Reform des hl. Karl gefallen zu sein. Sie steht schon nicht mehr in seinem, allerdings erst unter seinem Nachfolger 1594 publizierten Missale.

Maria Laach. Odilo Heiming OSB.

Jungmann, Josef Andreas, SJ: **Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart.** Innsbruck-Wien-München: Tyrolia 1960. 560 S. 25 DM.

Schon die Zweckmäßigkeit des Bemühens, Studien und Vorträge, die J. A. Jungmann an sehr verschiedenen Stellen veröffentlicht hat, in einem Bande zu vereinigen und so leichter zugänglich zu machen, ist dem Verfasser ebenso wie dem Verleger in hohem Maße zu danken. Wichtiger ist jedoch, daß dieses umfangreiche Werk die Elemente der liturgiewissenschaftlichen Forschung, so wie J. sie betrieben hat und — so dürfen wir dem Nestor der Gelehrten wünschen — hoffentlich noch lange betreiben wird, in einem eindrucksvollen Durchblick anschaulich macht. Diese Elemente sind innerhalb der Liturgiegeschichte vor allem die schon für die ersten Arbeiten Jungmanns bezeichnende Einordnung der liturgischen Entwicklung in den geistes- und kirchengeschichtlichen Gesamtzusammenhang. Dies gilt v. a. für die im 1. Teil (3-138) zusammengefaßten Beiträge „zum historischen Gesamtbild", in dem Vf. diese Einordnung bewußt erstrebt hat; das zweite Element ist das kerygmatische und pastorale, das v. a. im 3. Teil (425-537) sichtbar wird; beide Betrachtungsweisen sind jedoch auch den die Mitte des Buches bildenden Studien über historische Einzelfragen (139-424) zu gute gekommen. Ein sorgfältig gearbeitetes, Autoren, Orte und Sachen umfassendes Register (538-558) wie ein Verzeichnis der Erstveröffentlichung der hier gesammelten Arbeiten (559 f) beschließen den Band. Alle Beiträge zeichnet eine heute vielleicht einzigartige Beherrschung der vielschichtigen Materie aus, als deren Folge u. a. die sehr klare Darbietung zu gelten hat. Dazu muß noch die hervorragende Diskretion des Gelehrten betont werden, der seine Akzente sehr sorgfältig setzt und seinen Standpunkt in größter Sachlichkeit wahrt und verteidigt.

Die für die Buchausgabe bestehende Möglichkeit der Ergänzung und Kürzung hat J. überall da ausgenutzt, wo sie ihn der Lösung seiner Fragen näherbrachte. So finden wir die Neuerscheinungen auch größerer Zeiträume, wie etwa zur 1. Abhandlung in den gelehrten Apparat der Anmerkungen eingearbeitet. Lückenlose Vollzähligkeit war weder erstrebt noch notwendig, doch hätte ein Hinweis hier und dort die Anschauung Jungmanns auf breitere Grundlagen gestellt oder auch zu weiteren Forschungen Anlaß gegeben. Wir denken etwa an die von K. Hallinger OSB gestellten und nur zum Teil beantworteten „Neuen Fragen der reformgeschichtlichen Forschung" im „Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte" 9 (1957) 9—32 zu 65—70 bei Jungmann. An der gleichen Stelle wäre auch Ambrosius Autpertus zu erwähnen gewesen, dessen Mittlertätigkeit trotz der Hinweise G. Morins und J. Winandys nicht immer gewürdigt wird. Auch Jungmanns Ansichten zu kritischen Stellungnahmen seiner Erstveröffentlichung, etwa O. Heiming in ALw IV 2, 547 f zu „Beiträge zur Struktur des Stundengebetes" (208-264) hätten sicher Beachtung gefunden. Ein Problem begegnet im vorliegenden Bande an mehreren Stellen und erweist sich nicht nur deshalb als bedeutend und wichtig, sondern es hat auch die Theologie des Kultes und alle neuzeitlichen Reformmöglichkeiten aufs stärkste beeinflußt: Die Frage des Kontrastes zwischen altchristlicher und mittelalterlicher Frömmigkeitsgestaltung (10ff; 7 S. 471. 513). Bei allen Vorbehalten, die J. gegenüber dem Stichwort „Mysterium" hat (471), wird hier doch eine einheitliche Anschauung gerade der Liturgiewissenschaftler in der Sicht des Problems und den Wegen zu seiner Lösung deutlich, die deutlich auch den entscheidenden Beitrag dieser Forschung kennzeichnet. Bei Jungmann finden neben I. Herwegen v. a. auch die Arbeiten des verdienten Mitherausgebers am Jahrbuch bzw. Archiv für Liturgiewissenschaft A. L. Mayer (11 f; 62; 78 ff; 113; 116) die ihnen gebührende Achtung. Die von ihm 79, Anm. 2 und 3 zitierten Arbeiten sind freilich noch durch spätere weitergeführt worden: z. B. „Der Wandel des Kirchenbildes in der abendländischen Kulturgeschichte" (Liturgie und Mönchtum 17 (1955) 50-64) und durch geistesgeschichtliche Erkenntnisse in ihren Ergebnissen vertieft worden (vgl. ALw IV 1, 1-51). — Als Corrigendum bemerken wir: Miscellanea Liturgica Mohlberg II erschien 1949 (nicht 1959 wie 337, Anm. 15). — Abschließend möchten wir diesen Sammelband in rückhaltloser Anerkennung so kennzeichnen, daß J. sachlich die Liturgiefeier als Mitte des christlichen Lebens anschaulich macht; als Seelsorger weist er Wege, die sich in gleicher Weise vor „liturgischer Denkmalpflege" und ehrfurchtslosem, traditionsfeindlichem Avantgardismus fernhalten; als Historiker will er nicht nur seine Thesen aus den Quellen belegen, sondern auch die historische Entwicklung kennzeichnen und den Sinn für sie wecken. Alles in allem: die reiche Gabe zur rechten Zeit, nämlich am Vorabend eines Konzils mit umfassenden Reformplänen.

Maria Laach. E. v. Severus OSB.

Liturgisches Jahrbuch, Vierteljahrsschrift für Fragen des Gottesdienstes, herausgegeben vom Liturgischen Institut, Verlag Aschendorff, Münster i. W., jeweils 256 Seiten. Jahrg. 6 (1956), 7 (1957), 8 (1958), 9 (1959) je 16,50 DM.

Als Herausgeber zeichnen J. Wagner, B. Fischer, A. Kirchgässner, in Verbindung mit Th. Bogler, J. Gülden, J. A. Jungmann, F. Kolbe, J. Pascher, Th. Schnitzler. F. Kolbe hat z. Z. die Schriftleitung. Das genannte Jahrbuch ist eine der besten liturgischen Zeitschriften der katholischen Welt, nicht im Sinne der Liturgiegeschichte oder Rubrizistik, sondern der inneren Erbauung der Liturgie in den Gemeinden. Die pastoralen Beiträge nehmen so den Hauptplatz ein, z. B. 1956 die Erneuerung der Liturgie aus dem Geiste der Seelsorge unter dem Pontifikat von Papst Pius' XII. (J. Wagner), der neue Katechismus (Th. Filthaut), 1957 die Segnung und Bedeutung des Taufwassers für die Gläubigen (Ed. Stommel, J. Pascher), Bibel und Liturgie in einer deutschen Pfarrei (O. Spülbeck), Liturgie und Gemeinschaft (B. Häring, J. Wagner), 1958 die Erneuerung der Kar- und Osterfeier und ihre Aufgaben in Verkündigung (B. Fischer) und Bußsakrament (H. Schürmann), Gebetserziehung im neuen Katechismus (Th. Filthaut) und Krankenseelsorge (Th. Schnitzler), 1959 der Taufritus nach Aufbauelementen (J. A. Jungmann), nach Geschichte (Al. Stenzel), nach Taufvorbereitung und Spendung in den Missionen (J. Beckmann) und Tauferinnerung (B. Fischer), Fragen um Messfeier und deutsches Hochamt nach römischen Entscheidungen (J. Wagner, E. J. Lengeling), um nur die wichtigsten Themen anzudeuten. Ferner werden geschichtliche Themen behandelt, immer im Hinblick auf die heutige Praxis bzw. auf die Liturgiereform, z. B. 1956 der Kirchweihritus (A. Stohr), 1957 die Auswirkung des Oftkommuniondekretes Pius' X. in den deutschen Diözesan-Gesang- und Gebetbüchern (J. Hacker), 1958 die Idee und das Fortleben der römischen Stationsfeier (R. Zerfass) und eine Alt-Ravennatische Epistel-Liste (Kl. Gamber), 1959 das Me-

chelner Ereignis von 1909 (B. Fischer). Ferner wird 1956 die liturgiegeschichtliche Bedeutung von Papst Pius XII. besprochen (R. Guardini), 1957 das Werk und die Arbeit von J. Pinsk gewürdigt (R. Grosche). Auch der moderne Kirchenbau, die Gestaltung der Paramente, die deutsche Gregorianik, Kirchenmusik und Mission in ihren Problemen kommen zur Darstellung. Zahlreiche kleinere Beiträge der verschiedensten Verfasser runden das Bild aus Wissenschaft und Praxis. Einen breiten Raum nehmen naturgemäß die Berichte über Tagungen, Jubiläen, Hirtenbriefe, Erlasse und Ereignisse des kirchlichen Lebens ein. Zahlreiche päpstliche, bischöfliche und andere kirchenamtliche Dokumente werden im Wortlaut geboten. Wichtige Buchbesprechungen beschließen jeweils die Einzelhefte dieser Zeitschrift, die eine gesunde Synthese zwischen Wissenschaft und Praxis darstellt und so zu einer Fundgrube der Seelsorger wird.

Wiesenfeld (Eichsfeld). Bernh. Opfermann.

Spamer, Adolf, **Romanusbüchlein.** Historisch-philologischer Kommentar zu einem deutschen Zauberbuch. Aus seinem Nachlaß bearb. von Johanna Nickel. Veröffentlichungen des Instituts für Deutsche Volkskunde Bd 17. Akademie-Verlag Berlin 1958. Großoktav VIII, 476 Seiten und 7 Tafeln, geb. DM 41,—.

Die sog. „Hexenprozesse" der letzten Jahre vor deutschen Gerichten[1] lassen erkennen, wie stark der Hexenglaube in der Gegenwart noch verbreitet ist, und decken die Zauberbücher, vor allem das „6. und 7. Buch Moses", als Quelle dieses Aberglaubens auf. Verheerend wirkt heute noch das im Volke, vor allem in Süd- und Westdeutschland stark verbreitete „Romanusbüchlein", das für seine Zauberformeln und -mittel gegen Behexung, Krankheit, Diebe usw. religiöse Gebete und Bräuche in abergläubischer Weise mißbraucht.

Der verstorbene Adolf Spamer, der beste Kenner dieser volkstümlichen Literatur, hat in rund 40jähriger Sammeltätigkeit aus Literatur und Handschriften ein fast unübersehbares Material an Segen und Beschwörungstexten zusammengetragen, auch eine eigene Sammlung von Zauberbüchern angelegt und damit die Voraussetzung für eine kommentierte Ausgabe der gedruckten deutschen Zauberbücher geschaffen.

Als erstes der historisch-philologisch kommentierten Ausgaben konnte nun das Romanusbüchlein erscheinen, mit dessen durch Spamers Schülerin Johanna Nickel besorgten Herausgabe die Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin ein Lebenswerk Spamers zum Abschluß gebracht und der volkskundlichen Fachwelt als Vermächtnis und Auftrag hinterlassen hat.

Eine erste Übersicht über die deutschen Zauberbücher hat Spamer 1949 gegeben in einem Vortrag über „Zauberbuch und Zauberspruch", der vorliegendem Buche als Einführung vorangestellt ist (S. 5–22).

Wenn auch in unserer Zeit der stärksten wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Umwälzungen die Altformen im Zauberbuch, -spruch und -brauch ihr Ende gefunden haben oder bald finden werden, so gibt Spamer doch zu bedenken, daß wir im Bereich des Glaubens und magischen Brauchtums besonders zähe Formen vor uns haben, auch polygenetische, urtümliche Erscheinungsformen, und daß darum ein Ziel der Forschung die Erkenntnis der psychologischen Faktoren ist. Spamer begnügt sich mit Hinweisen auf jene Bücher, deren Auswirkungen wir noch im 20. Jh. erlebt haben, darunter das *6. und 7. Buch Moses*, das im deutschen Raum erstmals 1797 durch eine Verlagsanzeige festzustellen ist; weiterhin das Buch *Jezira*, ein Sammelwerk von 40 Schriften mit ausgesprochener Magisierung christlicher Heiliger und kirchlich-religiöser Texte. Aus dieser Sammlung wurden Einzlschriften verbreitet, u. a. die unter Fausts Namen gehenden *Höllenzwänge* und der *Geistliche Schild*, auch *Colomanusbüchlein* genannt. Von Segen- und Beschwörungssammlungen sind am verbreitetsten das *Romanusbüchlein* und die unter dem Namen des Albertus Magnus gehenden *Egyptischen Geheimnisse*. Diese Segen sind uns aus dem Zweiströmeland über die antike Mittelmeerkultur zugewandert mit dem übergeschichtlichen Weltbild der Allbeseelung, das auch mit der Wende zum 20. Jh. noch nicht sein Ende gefunden hat.

Wie stark die Benutzung dieser Zauberbücher auch in der Gegenwart ist, erhellt aus vielen an Spamer gerichteten diesbezüglichen Anfragen. Noch 1956 erfuhr er von einem Hamburger Buchhändler, daß nach Fausts *Höllenzwang* unter der Seemannsbevölkerung ständige Nachfrage sei.

Die Herausgeberin Johanna Nickel untersucht dann (S. 23-44) unter Verwendung der von Spamer hinterlassenen Notizen die „Tradition der Romanusbüchlein". Bei Erklärungsversuchen des Namens kann sie abschließend nur feststellen, daß sich „keine greifbare historische Persönlichkeit mit dem Romanusbüchlein verbinden" läßt.

Die Herausgeberin ist den verschiedenen Drucken und ihrer Titelgestaltung sorgfältig nachgegangen. Eine Genealogie der verschiedenen Romanusbüchlein-Drucke aufzustellen ist noch nicht möglich, da die Mehrzahl der Ausgaben unter fingiertem Druckort (häufig Venedig) und ohne Datierung erschien. Der früheste datierte Druck trägt die Verlagsangabe „Glatz 1788". Drei verschiedene Gruppen heben sich deutlich ab: Die (angeblichen) Venediger, die Glatzer und die Berliner Drucke. Das Romanusbüchlein ist dann auch enthalten in einer Reihe von Kompilationen, wie z. B. *Der Geistliche Schild*, der in einer Ausgabe als Anhang gar Romanusbüchlein-Texte anfügt unter der Überschrift: „Heiliger Segen zum Gebrauch frommer Christen, um in allen Gefahren gesichert zu sein."

Im folgenden ist dann der Text des Romanusbüchleins abgedruckt: 89 Segens- und Besprechungsformeln, in denen christliche Gebete und Namen mit unsinnigen abergläubischen magischen Praktiken vermischt sind.

Der letze, umfangreichste und für die volkskundliche Forschung wichtigste Teil (S. 76-406) enthält als eigentliche Aufgabe des Buches den nachgelassenen Kommentar Spamers unter Anführung und Untersuchung von zahlreichen Varianten und Paralleltexten, die meistens der Sippe des Romanusbüchleins angehören; dabei konnte Spamer das Romanusbüchlein als Quelle vieler volkstümlicher Segen erweisen.

Dieser Kommentar erwies sich zwar als unvollständig, doch hat Spamer die textgeschichtlich interessantesten Stücke – insgesamt 19 Segen und Beschwörungsformeln (darunter den Job-, Tobias-, Alpsegen, Diebesbann, Gerichtssegen, Wurmackersegen, Prügelstecken-Fernzauber) – nach Herkunft und Verwendung, nach ihren Varianten und Parallelen so erschöpfend bearbeitet, daß ihre Veröffentlichung geboten erschien. Auch zu den übrigen Texten liegen umfangreiche Variantensammlungen vor. Jeder Untersuchung eines Textes, dessen Geschichte Spamer bei seiner umfassenden Kenntnis bis in die Gegenwart verfolgen konnte, ist ein nach Motivgruppen geordnetes Variantenverzeichnis angefügt. Freilich sind die Ergebnisse erst dann voll gesichert, wenn die noch ausstehenden Handschriften mit einbezogen werden, was aber bisher nicht möglich war. Manche Sprüche lebten zudem noch um die Jahrhundertwende in der mündlichen Tradition oder in privaten Aufzeichnungen der Braucher fort (der Referent).

Die Herausgeberin hat grundsätzlich den Text Spamers unverändert gelassen, lediglich eine große Anzahl von Belegen, die Spamer nicht mehr bearbeiten konnte, nachgeprüft und rund 300 neue Belege, die Hugo Hepding in Gießen zur Verfügung stellte, eingearbeitet.

„Für die wissenschaftliche wie für die praktische Auseinandersetzung mit dem Aberglauben kommt der Untersuchung des ‚Romanusbüchleins' um so höhere Bedeutung zu, als gerade durch die zahlreichen Drucke dieses ‚Zauberbuches' ein wesentlicher Teil der abergläubischen Praktiken verbreitet wurden, die heute noch in rückständigen Schichten kursieren" (S. VIII).

Paderborn. Heinrich Schauerte.

[1] Vgl. etwa H. Schäfer, Hexenmacht und Hexenjagd. Ein Beitrag zum Problem der kriminellen Folgen des Hexenaberglaubens der Gegenwart, Hamburg 1955.

Pfleger, Karl: Kundschafter der Existenztiefe. Frankfurt/M., Knecht-Verlag 1959. 288 Seiten. 12,80 DM.

Die Bücher und Aufsätze des elsässischen Kanonikus sind seit langem der allgemeinen Aufmerksamkeit sicher; aus ihnen spricht ein ebenso hochgebildeter wie lebensnaher Priester. In den Fragen der Theologie und des modernen Denkens gleichermaßen beheimatet, erkennt er seine Aufgabe darin, die Gegenwart mit ihren Kämpfen und Krisen den ewigen Dingen zu konfrontieren und in der Sprache unserer Zeit die verborgene oder offenbare Sehnsucht nach Heilung und Erlösung aufzuzeigen. Pflegers Liebe gilt den Ringenden und den Suchenden; seine Freunde sind die Unerbittlichen und Unbedingten und unter ihnen besonders solche, die um der Redlichkeit der Wahrheitssuche und Lebensführung willen Not und Entbehrung auf sich nehmen und zu keinen bequemen Zugeständnissen bereit sind. Sie gewinnen in seinen Studien ihr geistiges Antlitz um so eher, als sie Leidende und nicht selten Scheiternde sind. Pfleger hat dabei die bewunderungswürdige Fähigkeit, den ganz persönlichen Gedanken, Antrieben und Entschließungen seiner Gestalten nachzugehen und das Geheimnis ihrer Person als das Größte an ihnen zu achten; geht ihr Weg objektiv in die Irre, so folgt er ihnen verstehend, liebend und ehrerbietig – angesichts undurchschaubarer religiöser oder sittlicher Beweggründe, über die uns Menschen ein Urteil nicht zusteht. Wesentlich ist allein, daß sie vom Rufe Christi getroffen sind und zu ihm finden müssen, nach ihrer Art und ihrem Vermögen.

Daß Pfleger im Grenzbereich zweier Nationen und zweier Sprachen steht, ermöglicht es ihm, Vermittler nach Deutschland und nach Frankreich zu sein; wir stoßen in seinen Büchern auf Namen aus beiden Völkern, zu denen sich noch die von russischen Denkern gesellen, die ihre neue Heimat in Frankreich gefunden haben oder – wie Solovjeff und Dostojewskij – zeichenhaft im Vorraum unserer Gegenwart stehen.

Damit ist zunächst Bezug genommen auf sein berühmtes Buch „Geister, die um Christus ringen"; ihm folgte ein zweites: „Nur das Mysterium tröstet". Hier anzuzeigen ist das dritte, „Kundschafter der Existenztiefe". Es führt den Faden konsequent weiter. Pfleger handelt von Denkern, die den „Grund" des Menschen in Christus gefunden haben und sich von oben, vom Logos her, begreifen. Die Formulierung „Existenztiefe" mag an die vielfältigen psychologischen und psychoanalytischen Forschungsmethoden erinnern, die den Menschen an seine naturhaften Daseinsgrundlagen binden und nicht darüber hinaus führen wollen oder können; Pfleger stellt sich in Gegensatz zu diesen, indem er die Gestalten seiner Wahl zu Zeugen des Gottgeheimnisses von Welt und Mensch macht. In der „Existenztiefe", die in der Sprache der Mystik der „sêlengrunt" oder die „scintilla animae" heißt, wird die letzte Bindung an Gott offenbar. Das Gemeinsame der uns in seinem Buch entgegentretenden Gestalten ist ihre Teilhabe an der modernen Lebensproblematik; das Verschiedene kennzeichnet sich auch hier in dem jeweils eigenen Weg, der ihnen gemäß ihrer Person aufgegeben ist. Es sind sechs an der Zahl; sie alle kommen aus verschiedenen Ursprüngen, bewegen sich auf getrennten Pfaden und gehen doch sämtlich auf dasselbe Ziel zu.

Die beunruhigendsten Figuren stehen am Anfang und am Ende: Simone Weil[1] und Reinhold Schneider, beide bis in die Tiefe zerwühlt, in ihrer Art extreme Gestaltungen christlicher Lebensart, Repräsentanten des Schmerzes und durchaus davon überzeugt, daß die Welt im Argen liegt und ihre persönliche Aufgabe darin besteht, das Leid der Schöpfung zu erfahren. Der Stil ihres Lebens teilt sich dem Stil der Darstellung mit; man gewinnt den Eindruck, als schreibe Pfleger an diesen Stellen mit besonders bewegter Feder. Simone Weil gehört, wenn man sie an nur natürlichen Maßstäben mißt, zu den unbegreiflichsten Figuren; der Leidensweg von Reinhold Schneider ist voller Tragik. An beiden wird klar, daß nur die Verwundung durch die Übernatur Menschen in solchen Aufruhr versetzen kann. Im Falle der Simone Weil will sich Pfleger damit bescheiden, „ihre in der religiösen Seele wahrscheinlich einzig dastehende Spiritualität von innen her, aus ihrem Charakter, aus ihrer Geistesart zu verstehen". Aber was bleibt selbst bei einer solchen Bescheidung an Rätselhaftem und Unverständlichem übrig! Die Sprache versagt, wo das Geheimnis beginnt. Die Lebenswege, der Wandel der Überzeugungen und Entschlüsse, die Sprache der Schriften lassen nur ahnen, was sich in der verborgenen Tiefe zugetragen hat. Pfleger folgt den Stationen des Lebens und den Äußerungen in den hinterlassenen Dokumenten mit dem Blick des Seelenkenners; niemand vermag mehr zu tun, als aus den Bewegungen der Oberfläche auf Veränderungen im Innern zu schließen, das uns gleichwohl unbekannt bleibt. Simone Weil wird als die „tragisch geniale und tragisch religiöse Jüdin" charakterisiert, die „bis in die letzten Tiefen der menschlichen Existenz hineinstoßend", das Ewige erreichte; sie bietet ein Drama der Seele, das dem Augenzeugen solcher Spannungen verrät, von welcher Kraft die inneren Vorgänge gewesen sein müssen. Ähnlich überwältigend war der Eindruck, den der geistliche und der weltliche Freund der Simone Weil (Perrin und Thibon) empfingen und in ihrem (von Karl Pfleger ins Deutsche übertragenen) Buch vermittelten. Von Haus aus ohne irgendeine religiöse Beeinflussung wird sie eine Erweckte aus letztlich unnennbaren Ursprüngen; die Philosophin und Freundin der Antike findet den ihr gemäßen Zugang zum Weltgeheimnis zunächst vermittels der griechischen Tragiker, die sie bis an ihr Lebensende verehrt. Unmittelbar auf die Lebenswirklichkeit bezogen, wie sie ist, findet sie den Menschen der Gegenwart, nicht nur der Dichtung, im Elend und wird eine Revolutionärin aus Humanität: sie geht in die Fabriken, so in die Renault-Werke, um als Arbeiterin kennenzulernen, worin die Tätigkeit der Arbeiter besteht, und Anteil am Elend zu haben. Ihre Unbedingtheit treibt sie vorwärts auch auf den Wegen des Irrtums: sie ist zeitweise linksradikal, an der Seite aufständischer Arbeiter, im spanischen Bürgerkrieg entschlossene Teilnehmerin im Lager der „Roten" (wenn auch ohne jemals einen Schuß abzugeben). Aber während sie von ihren Parteigängern für eine Kommunistin und Atheistin gehalten wird, steht sie bereits ganz woanders; sie entsagt den Praktiken des Sozialismus, indem sie die Ursache aller Leiden erkennt, die Verworrenheit und Verderbtheit der menschlichen Natur. Sie zieht alle Schlußfolgerungen, indem sie sich das Äußerste an Opfern, Askese und Selbstkasteiung auferlegt, sich zu franziskanischer Armut bekennt, sich auch das Notwendigste an Speise entzieht, da sie glaubt, nichts essen zu dürfen, solange ihre Landsleute (unter der deutschen Besatzung) darben; sie arbeitet als Bauernmagd, eine Anhängerin Christi, ohne den Schritt in die Kirche zu tun, eine Mystikerin, die sich auch die Tröstungen versagt (wie es von einigen Arbeiterpriestern gesagt wird oder – in der Dichtung – Gertrud von le Forts Veronika versucht). Ihre „Unglücksmystik", erklärt Pfleger, ist radikaler als die „Kreuzesmystik" derer, die in der Kirche stehen. Sie folgt ihren Eltern vorübergehend in die Emigration nach den Vereinigten Staaten und will über die französische Exilregierung in London zurück zu ihren Landsleuten in Frankreich, aber sie stirbt an völliger Entkräftung im Jahre 1943 in London als Vierunddreißigjährige.

[1] Perrin-Thibon-Pfleger, Wir kannten Simone Weil, Paderborn 1954. Simone Weil, Schwerkraft und Gnade. Mit einer Einführung von Gustave Thibon. Deutsche Übersetzung von Friedhelm Kemp. München ²1954.

Das Anfangskapitel in Pflegers Buch möge die Sinnrichtung seiner Darstellung insgesamt verdeutlichen: die Gestalten, die er dem Leser vor Augen führt, stehen im Zeichen eines Anrufs, arbeiten unter dem Befehl eines Diktats, unterstellen ihr Tun einem höheren Willen, der sich in ihrem Innern kundtut, und bewahren den letzten Dingen die Treue, auch wenn sich die Nacht über sie senkt. In ihrem Buch „Schwerkraft und Gnade" (Le Pesanteur et la Grace) finden sich Dokumente, die es ermöglichen, dem von Pfleger aufgezeichneten Lebensweg der Mystikerin nachzugehen.

Am Ende des Buches steht die Gestalt von Reinhold Schneider. „Er und kein anderer." Pfleger charakterisiert ihn als den Dichter und Denker, dem es bestimmt war, in die untersten, dunkelsten Tiefen der Existenz hinabzusteigen, im Schmerz um die Kreatur und den „verborgenen Gott" zu leben; als den Menschen, dessen letzte Lebensphase ein fortwährendes „Abwärts den Tiefen zu" war, Stellvertreter jedoch nur e i n e r christlichen Lebensform unter vielen anderen. „Nein, es ist unmöglich, daß wir Christen samt und sonders auf seine halsbrecherischen Wege in die Tiefen der Existenz berufen sind. Es gibt andere, für uns Abenteurer der christlichen Existenz gehenswerte und gangbare Wege in die Daseinstiefen." Pfleger geht dem Gepeinigten mit einfühlender Liebe nach und folgt ihm in seine Gedanken und in seine Verzweiflungen — was bliebe einem Darsteller anders zu tun angesichts der fast lichtlosen Finsternis von Welterfahrungen, die an Hiob und Pascal erinnern. Christliche Existenz? Ohne Zweifel ja, denn er blieb im Glauben und leugnete nichts, obwohl es ihm als ein „unerhörter Mut" erschien, „diesen Kosmos zum Zeugen Jesu Christi anzurufen". Die Kirche müsse Platz haben auch für die intellektuell Scheiternden und die Trostlosen.

Zwischen diese Extremgestalten stellt Pfleger die vier anderen Figuren: Max Picard, Peter Wust, Paul Claudel und Georges Bernanos. Er findet jeweils ihre Mitte; er weist seine Beglaubigung als Beurteiler auf durch jahrelanges Studium der Werke und im einzelnen Falle durch die persönliche Bekanntschaft. Das gilt sowohl für Picard wie für Wust. Sie alle tragen an den Versehrungen unseres Jahrhunderts, aber sie leben von dem größeren Gewicht des Vertrauens und der Gewißheit der ursprünglichen Ordnung. Der Mensch ist gefallen, aber nicht total verderbt. Picards Gedanken kreisen um die zerstörte und die unzerstörbare Welt. Wie Karl Kraus ist ihm die Sprache der Prüfstein für Unheil und Heil der inneren Welt. Mit der Weisheit des Schauenden sieht er Mensch und Welt aus der Perspektive des Geistes; indem er von der Notwendigkeit spricht, an die Stelle der Horizontalen die Vertikale der Lebensbetrachtung zu setzen, und nicht müde wird, von dem „Vorgegebenen" in uns zu sprechen, das uns mit der Ewigkeit verbindet und alle Korrekturen ermöglicht, findet er das entscheidende Heilmittel für die Krisenlage unserer Zeit. Wie für Gabriel Marcel heißt es für ihn: „Den urzeitlichen Pakt zwischen dem Geist und der Welt wiederfinden!" Aber anderseits ist uns die Hilfe von oben sicher: „Wir sind mehr gerettet, als wir wissen!"

Die Sprache der in allem Ringen vertrauenden Geister unserer Zeit ähnelt einander manchmal bis in den Wortlaut hinein. Peter Wust nahm von dieser Welt Abschied, indem er der großen Zahl seiner Schüler und Freunde kundtat: „Ich befinde mich in absoluter Sicherheit." Wer den „Philosophen von Münster" persönlich gekannt hat oder zu seinen Freunden zählte, wird die Charakteristik durch Pfleger mit besonderer Anteilnahme lesen. Wust war Philosoph und Christ, Denker und Beter in einem, Professor und Confessor; sein Erkenntnistrieb war stark und zeitweilig „dämonisch", aber er führte ihn bald an ein Ende; es gelang dem Philosophen, seinen Wunsch zu Erkennen zu bändigen, zu reinigen und zuletzt zu heiligen. So stand er vor seinen Schülern und Freunden; hieraus erklärt sich seine nachhaltige Wirkung. Sein Buch „Ungewißheit und Wagnis"[2] hat in die Breite und in die Tiefe gewirkt wie wenige philosophische Bücher unserer Zeit; neu erschienen, hält es nicht nur die Erinnerung an Wust wach, sondern zeigt, wie ein großer Mensch unserer Tage sich den Gefährdungen des Denkens entriß, die ihn zu Zeiten auch auf den Weg des Untergangs brachten.

Paul Claudel gilt des Verfassers besondere Liebe. Hier steht er vor dem schwierigsten Phänomen; in einem langen Leben hat Claudel ein riesiges Werk geschaffen, sowohl im Bereiche des Gedankens wie des Dichtens. Im Gegensatz zu anderen Darstellern rückt Pfleger um des Gesamtverständnisses der außerordentlichen Persönlichkeit willen dem eigenen Darstellungsprinzip getreu die Gewichte auf die Seite seiner Grundveranlagungen. So folgenreich das Erlebnis der Konversion war, die den Dichter wie ein Blitz traf, so sehr müssen doch die urtümlichen Kräfte und Antriebe gewürdigt werden: seine scharfe Intelligenz, die reiche Phantasie, die die erlebte Welt ins Dichterische umschafft, und der leidenschaftliche Wille, der sich für alles einsetzt, was zu tun notwendig ist, und heftige Polemiken nicht scheut. In Claudels Selbstcharakterisierung als „Inspektor der Schöpfung" und „Prüfer des Vorhandenen", worin das Wunder der Existenz eingeschlossen ist, sieht Pfleger die Mitte seines Wesens. Natürlich ist die religiöse Welt mit gemeint: die Spannweite seiner Lebenswelt reicht von den Dämonen bis zu den Engeln; er ist fasziniert von der „Existenztiefe der Heiligkeit". Die „Ars poetica mundi" gehört zu den größten Werken unserer Zeit, die sich um Erschließung und Erklärung der Welt bemühen; es ist das theologische Werk eines Dichters, das dichterische Werk eines Theologen.

Das letzte Kapitel vor Reinhold Schneider ist Bernanos gewidmet; Pfleger geht einen ähnlichen Weg wie bei Claudel: er versucht, den Dichter von seiner Mitte her zu begreifen: Bernanos will Sachwalter Gottes sein, Hüter und Verteidiger der modernen Seele, Zeuge für das Ewige und das Heil — und Schriftsteller nur insofern, als er den höheren Zielen dienen kann. Bei Claudel lesen wir es nicht viel anders. Die Faszination durch das Böse findet sich auch bei ihm, es gewinnt — wie gegenwärtig nur noch bei Elisabeth Langgässer — Gestalt durch den Teufel, seine Romane nennt Pfleger „Höllenfahrten", und doch gilt seine letzte Verkündigung der „Freude", die ihren Grund in der Gnade, der Entsühnung und im Heil hat.

Nimmt man alles zusammen, so bietet Pflegers Buch vermittels der sechs eindrucksvollen Porträts einen Einblick in das geistige Ringen der Zeit überhaupt. Es läßt sich an ihnen ermessen, wie tief auch der gläubige Mensch an der allgemeinen Problematik der Zeit Anteil hat. Pfleger stellt die Frage, wie die Tatsache zu erklären sei, daß gerade heute eine so tiefernste Bekümmerung um die geheimnisschwere Verwundung der Menschennatur sich kundtut. Als Zeugen des mysterium iniquitatis nennt er noch Mauriac Maluègue, Piovene und E. Langgässer. Die Menschheit hat in diesem Jahrhundert reichlich erfahren, wie es mit ihr bestellt ist. Es ist möglich, daß die Entlarvung des Bösen, in welcher Form es auch unter uns erscheint, die Bedeutung eines Protestes oder eines Aufstandes hat. Für die hier behandelten Denker und Dichter gilt jedenfalls eine solche Deutung ohne Einschränkung. Der Unterschied von vielen Erzeugnissen nichtchristlichen Denkens kennzeichnet sich durch das Vertrauen in die Kraft des Guten, so tief auch dieses hier und da erschüttert sein mag. Pflegers Buch wird alle diejenigen ermutigen, die inmitten der Wirrnisse der Gegenwart nach Zeichen der Hoffnung und der Gesundung Ausschau halten.

Bonn. Wilhelm Grenzmann.

[2] Peter Wust, Ungewißheit und Wagnis. München ^{6}1955.

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

Zusammengestellt von Erwin Gotenburg, Münster
unter Mitarbeit der Institute und Seminare
(Abschnitte III, IV und V)
der kath.-theol. Fakultät der Universität Münster

I. Gesamttheologie

1. Allgemeines

Bibliographie. — Mandonnet, P., OP, et J. Destrez: Bibliographie thomiste; 2me éd. revue et complétée par M.-D. Chenu OP. — P: Vrin 1960. 144 p. = BiblThom I.

Hanssens, S.: Bibliographie. — T. LV: année 1960. — Lou: Bureaux de la Revue (d' histoire ecclésiastique) 1960. 639* p. = RHistEccl LV [suppl.].

Elenchus bibliographicus, auctoribus J[os.] Coppens [e. a.]. — EphThLov XXXVI, 1960, 123-302. 736-905. 923-966.

[Ostkirchliche] Bibliographie. — OstkSt IX, 1960, 72-96. 207-240. 304-318.

[Thomistische] Bibliographie. — FrbZPhTh VII, 1960, 98-120. 221-248. 349-368. 451-491.

Dissertationen. — Referate über theologische Dissertationen in Maschinenschrift. — ThLZ LXXXV, 1960, 787-794. 939-946.

Thèses de doctorat concernant les sciences philosophiques et théologiques soutenues en France pendant l'année 1960. — RevScPhTh XLV, 1961, 560-564.

Festschriften. — Didascaliae. Studies in honor of Anselm M. **Albareda,** OSB, prefect of the Vatican Library. Ed. by Sesto Prete. — NY: Rosenthal 1961. 650 p., 44 p. 4°; $ 28,—.

Festschrift für Albert **Auer** OSB. [=] Salzburger Jahrbuch f. Philosophie Bd. V/VI, 1961/62. Hrsg. v. den Professoren des philosophischen Instituts in Salzburg. — Mchn, Sa: Pustet 1961. 488 S.; S. 9-12: Bibliographie v. Albert Auer.

Der Spannungsbogen. Festgabe für Paul **Tillich** zum 75. Geburtstag. (Hrsg. v. Karl Hennig). — Stu: Evang. Verl. Werk (1961). 186 S.; [enth. u. a.:] S. 63-85: Neuenschwander, Ulrich: Vom Gebrauch neuer Begriffe in der Theologie; S. 97-108: Heimann, Eduard: Theologie — Fachwissen oder Grundwissen?

Ein Leben für Kirche und Volk. Zum 90. Geburtstag d. Professors d. Theologie Dr. Roland **Steinacker.** Hrsg. v. Desider Alexy. — Stu: Hilfskomitee f. d. Ev.-Luth. Slowakeideutschen 1960. 176 S.

Scrinium Lovaniense. Recueil de mélanges historiques. Hommage à Mgr E(tienne) van **Cauwenbergh.** Feestbundel Mgr E. van Cauwenbergh. — Gembl: Duculot 1961. 650 p., 15 Taf.

Scritti in onore di Luigi **Stefanini.** — Pa: Ed. Liviana 1960. 208 p.; Lir 1 500.

Sammelwerke. — Gerson, Jean: Oeuvres complètes. Introduction, texte et notes par [P.] Glorieux. Vol I: Introduction générale. II: L'oeuvre epistolaire. — P[e. a.]: Desclée [1960]. 166; XLVIII, 347 p.

Bucer, Martin: Martini Buceri opera omnia. Ser. I: Deutsche Schriften. Im Auftr. d. Heidelberger Akademie d. Wissenschaften hrsg. v. Robert Stupperich. Bd I: Frühschriften 1520—1524. — Gü: Gütersloher Verl.-Haus Mohn; P: Pr. Univ. de France (1960). 508 S.; DM 64,—.

Gregorii Nysseni opera. Auxilio aliorum virorum doct. edenda curavit Wernerus Jaeger. Vol. I-II: Contra Eunomium edidit W. Jaeger. Pars prior: liber I et II ⟨vulgo I et XII B⟩; pars altera: liber III ⟨vulgo III-XII⟩; refutatio confessionis Eunomii ⟨vulgo lib. II⟩. — Vol. VI: In canticum canticorum edidit H. Langerbeck. — Leid: Brill 1960. VIII, 410; LXXII, 412; LXXXII, 490 p.

Thomas von Aquin: Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständ. ungekürzte dt.-lat. Ausg. d. Summa theologica. Übers. u. komment. v. Dominikanern u. Benediktinern Deutschlands u. Österreichs. Hrsg. v. d. Albertus-Magnus-Akademie Walberberg b. Köln. Bd XXXVI, suppl. 87-99: Die letzten Dinge; kommentiert v. Adolf Hoffmann OP. — Hdlb: Kerle; Graz, Wien, Köln: Styria 1961. 15, 580 S. ~ Erg.-Bd II: Das Werk d. hl. Thomas von Aquin (Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin, dt.) von M[arie] — D[ominique] Chenu. Vom Verf. durchges. u. verb. Ausg. Übers., Verz. u. Erg. d. Arbeitshinweise v. Otto M. Pesch (1960). 19, 451 S.

Mit Heft 3, 1961, hat Herr Oberbibliotheksrat Dr. R. Samulski wegen starker dienstlicher Inanspruchnahme seine Mitarbeit an der Bibliographie der Theol. Revue, der er seit 1947 die jetzige Gestalt gegeben hat, eingestellt. Fakultät und Verlag sprechen ihm für seine verdienstvolle Arbeit Dank und Anerkennung aus.

Teilsammlungen. — Arnold, Franz X.: Wort des Heils als Wort in die Zeit. Gesammelte Reden und Aufsätze. — Tr: Paulinus-Verl. 1961. 304 S.

Bonhoeffer, Dietrich: Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Eberhard Bethge. Bd 3: Theologie — Gemeinde. Vorlesungen, Briefe, Gespräche 1927 bis 1944. Bd. 4: Auslegungen — Predigten. 1933—1944. — Mchn: Kaiser 1960—1961. 571; 647 S.

Kirche und Verkündigung. Aufsätze zum Kerygma der Gegenwart. Zsgest. v. H. Burgest u. H. Ristow. — B: Evang. Verlagsanst. 1961. 428 S.; DM-Ost 15,—.

Attwater, Donald: A list of books about the **Eastern Churches.** — Newport: St. Leo Shop 1960. XVII, 22 p.

Rennhofer, Friedrich: Bücherkunde des katholischen Lebens. Bibliogr. Lexikon d. relig. Literatur d. Gegenwart. — Wien: Hollinek 1961. XII, 360 S.; Ln. DM 49,—.

Stegmüller, Fridericus: Repertorium biblicum medii aevi; colligit, disposuit, edidit. T. VII: Commentaria; anonyma P—Z. — Matriti: (Consejo Sup. de Invest. Cient. Inst. Fr. Suarez) 1961. 509 p.

Terminologie und Sprache. — Finé, Heinz, SJ: „Der Ort der Erquickung". Eine frühchristliche Jenseitsvorstellung und ihre geschichtliche Entwicklung im Lichte der Sprache. — GL XXXIII, 1960, 334-348.

Nussbaum, Otto: (Der Terminus) Sancta sanctorum (in der Mess-Oration Aufer a nobis). — RömQu LIV, 1960, 234-246.

Käsmann, H.: Studien zum kirchlichen Wortschatz des Mittelenglischen **1100—1350.** Ein Beitrag zum Problem der Sprachmischung. — Tü: Niemeyer 1961. 385 S. = Buchreihe der Anglia IX; DM 37,—.

2. Geschichte der Theologie (vgl. a. VII, 2)

Crouzel, Henri: Recherches sur **Origène** et son influence. — BullLittEccl LXII, 1961, 3-15. 105-113.

Gruber, Gerhard: ZOE — Wesen, Stufen und Mitteilungen des wahren Lebens bei Origenes. — Mchn: Hueber 1961. 328 S. = MüThSt II, 23; DM 29,—.

Klostermann, Erich [&] Heinz Berthold: Neue Homilien des **Makarius**/Symeon. I: Aus Typus III. — B: Akademie-Verl. 1961. XXVII, 178 S. = TU LXXII; V, 17.

Fraigneau-Julien, B., PSS: Un traité anonyme de la sainte Trinité attribué à saint **Cyrille d'Alexandrie.** — RechScRel XLIX, 1961, 188-211. 386-405.

Escher di Stefano, Anna: Il manicheismo in S. **Agostino.** — Cedam, Padova: Milani 1960. 218 p.

Muñoz-Alonso, Adolfo: Presencia intelectual de san Augustín. — Madr: Ed. Augustinus 1961. 232 p.

Armstrong, C. B.: St. Augustine and Pelagius as religious types. — ChQR CLXII, 1961, 150-164.

Johannes ab Apamea: Drei Traktate von Johannes dem Einsiedler. Hrsg. v. L. G. Rignell. — Lund: Gleerup 1961. 65 S. = Acta Universitatis Lundensis.

Reindel, Kurt: Studien zur Überlieferung der Werke des **Petrus Damiani.** — DtArch XV, 1959, 23-102; XVI, 1960, 73-154.

Hoste, Anselm [, OSB]: Bibliotheca Aelrediana. A survey of the manuscripts, old catalogues, editions and studies concerning saint **Aelred** of **Rievaulx.** — Steenbrugge = Assebroek: St. Pietersabdij 1961. 200 p. = Instrumenta patristica; bfr. 150,—.

Haring, N. M.: Two commentaries on Boethius ⟨de Trinitate et de Hebdomadibus⟩ by **Thierry of Chartres.** — AHDLMA XXVII, 1960, 65-136.

Thouzellier, Chr.: Controverses vaudoises-cathares à la fin du **XIIe** siècle ⟨d'après le livre II du Liber Antitheresis, Ms. Madrid 1114 et les sections correspondantes du ms. B. N. Lat. 13446⟩. — AHDLMA XXVII, 1960, 137-227.

Gründel, Johannes: Das „speculum universale" des **Radulfus Ardens.** — Mchn: Hueber 1961. 50 S. = MittGrabmIUMü V.

Guillelmus de Militona: Quaestiones de sacramentis. I: Tractatus I-III nunc primum edidit Caelestinus Piana. II: Tractatus IV-VI edidit Gedeon Gal. — Quaracchi: Typ. Coll. S. Bonaventura 1961. 33, 1156 p. = BiblFrancSchoolMA XXII-XXIII.

Horst, Ulrich, OP: Über die Frage einer heilsökomischen Theologie bei **Thomas** von **Aquin.** Ergebnisse u. Probleme der neueren Forschung. — MüThZ XII, 1961, 97-111.

Partee, Carter, OFM: **Peter John Olivi:** historical and doctrinal study. — FrancStud XX, 1961, 215-260.

Garcia Rodríguez, R.: La teología clásica y las últimas tendencias en el concepto de teología. — CincTom LXXXVII, 1960, 607-634.

Groppo, Giuseppe: La teologia e il suo „subiectum" secondo il prologo del alle sentenze di commento **Pietro da Palude,** OP ⟨† 1342⟩. ⟨In I sent., prol., q. III; q.V, a. I⟩. — Sales XXIII, 1961, 219-315.

Klapper, Joseph: Der Erfurter Kartäuser Johannes **Hagen.** Ein Reformtheologe des 15. Jahrhunderts. T. I: Leben u. Werk. T. II: Verzeichnis seiner Schriften mit Auszügen. — Lpz: St. Benno-Verl. 1960-1961. X, 133; VII, 191 S. = ErfThSt IX-X.

Stegmüller, O.: Der Immaculata-Traktat des Baseler Franziskaners Franz **Wiler** ⟨† 1514⟩. — BasZGAK LX, 1960, 47-64.

Jedin, Hubert: Il concilio di **Trento.** Scopi, svolgimento e risultati. — Div V, 1961, 345-360.

Huerga, A., OP: In M. **Cani** de Locis theologicis opus scholia historiam spiritualis spectantia. — Ang XXXVIII, 1961, 20-55.

Lubik, A. M.: De conclusionibus theologicis ad mentem Melchioris Cani. — Anton XXXVI, 1961, 29-68. 173-198.

Rodriguez, V.: Fe y teología según Melchor Cano. — Cienc Tom LXXXVII, 1960, 529-567.

Beltrán de Heredia, V., OP: Domingo de **Soto**. Estudio biografico documentado. — Madr: Ed. Cultura Hispánica 1961. 755 p.

Brufau-Prats, J.: El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder. — Salm: Univ. 1960. XVIII, 250 p.

Santa **Veronica Guiliani** vitae spiritualis magistra et exemplar tertio ab eius nativitate exeunte saeculo ⟨1660—1960⟩. — CollFranc XXXI, 1961, 251-608; [cont. e. a.:] p. 463-555: **Felix a Mareto**, OFMCap: Bibliographia vitae et operum S. Veronicae Guiliani monialis capuccinae ⟨1727—1960⟩; p. 592-608: **Marianus ab Alatri**, OFMCap: Conspectus bibliographicus decennalis ⟨1951—1961⟩ de S. Veronica Guiliani.

Davies, H.: Worship and theology in England; from **Watts** and **Wesley** to **Maurice**, 1690—1850. — Princ: Princeton Univ. Pr. 1961. 369 p.; cloth $ 7,50.

Duval, André, OP: **Lacordaire** et **Buchez**. Idéalisme révolutionnaire et réveil religieux en 1839. — RevScPhTh XLV, 1961, 422-455.

Schauf, Heribertus: De conciliis oecumenicis. Theses Caroli **Passaglia** de conciliis deque habitu quo ad Romanos Pontifices referuntur. Ad fidem manuscr. primo edidit, introductione generali necnon multiplicibus notis illustravit. — R, Frb/B, Barc: Herder 1961. 178 p.

Houtin, Albert et Félix Sartiaux: Alfred **Loisy**. Sa vie — son oeuvres. Manuscrit annoté et publié avec une bibliographie Loisy et un index bibliographique par Émile Poulat. — P: Éd. du Centre Nat. de la Recherche Scient. 1960. XI, 419 p.

Baraúna, Guilelmus, OFM: De natura corredemptionis Marianae in theologia hodierna ⟨**1921—1958**⟩. ⟨Disquisitio expositivo-critica⟩. — R: Pont. Acad. Mariana Intern. 1960. XXXIII, 251 p. = Bibliotheca Mediationis B. V. Mariae II.

evang. — Luther und **Melanchthon**. Referate und Berichte des 2. intern. Kongresses f. Lutherforschung Münster, 8.-13. August 1960 hrsg. v. Vilmos Vajta. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1961). 198 S.; [enth. u. a.:] S. 11-31: Pauck, Wilhelm: Luther und Melanchthon; S. 73-88: Stupperich, Robert: Die Rechtfertigungslehre bei Luther u. Melanchthon 1503—1536; S. 89-103: Haikola, Lauri: Melanchthons und Luthers Lehre von der Rechtfertigung; S. 129-145: Lohse: Bernhard: Die Kritik am Mönchtum bei Luther und Melanchthon.

Stupperich, Robert: Der unbekannte Melanchthon. Wirken und Denken des Praeceptor Germaniae in neuer Sicht. — Stu: Kohlhammer (1961). 244 S.

Maurer, Wilhelm: Studien über Melanchthons Anteil an der Entstehung der Confessio Augustana. — ArchRefG LI, 1960, 158-207.

Huster, Leonhard: Compendium locorum theologicorum. Hrsg. v. Wolfgang Trillhaas. — B: de Gruyter 1961. XI, 142 S. = KLT CLXXXIII.

Walther, Christian: Typen des Reich-Gottes-Verständnisses. Studien zur Eschatologie u. Ethik im **19.** Jh. — Mchn: Kaiser 1961. 175 S. = FoGLPr X, 20.

Aagaard, Johannes: Revelation and religion. The influence of dialectical theology on the understanding of the relationship between christianity and other religions. — StudTheol XIV, 1960, 148-185.

II. Religionswissenschaft und -geschichte

Histoire générale des religions. T. I: Les primitifs, l'Ancient Orient, les Indo-Européens, l'Antiquité classique. Avec la collab. de J. Auboyer [e. a.]. — II: Indo-Iraniens, Judäisme, Christianism, Islam, Extrême-Orient, folklore et religion, tableaux chronologiques, index des noms cités. Avec la collab. de F. Berge [e. a.]. — P: Quillet 1960. III, 737; II, 711 p. 2°; NF 187,—.

Heiler, Friedrich: Erscheinungsformen und Wesen der Religion. Stu: Kohlhammer (1961). XVI, 605 S. = Die Religionen der Menschheit I.

Schoeps, Hans-Joachim: Religionen. Wesen und Geschichte. — (Güt:) Bertelsmann (1961). 398 S.

Antweiler, Anton: Die Aufgabe der Religion. — ThGl LI, 1961, 336-346.

Hauer, Jakob Wilhelm: Verfall oder Neugeburt der Religion? Ein Symposium über Menschen, Glauben u. Unglauben. — Stu: Kohlhammer 1961. 375 S.; DM 29,—.

Benz, Ernst: The theological meaning of the history of religions. — JournRel XLI, 1961, 1-16.

Bianchi, Ugo: Le dualisme en histoire des religions. — RHist Rel CLIX, 1961, 1-46.

Fascher, Erich [&] Hans Werner Gensichen [u. a.]: Vom Anfang der Welt und vom Ursprung des Menschengeschlechts. Eine Studie z. Religions- u. Kulturgeschichte. — B: Töpelmann 1961. VII, 75 S. = Aus der Welt der Religion III; DM 8,—.

Jobes, G.: Dictionary of mythology, folklore and symbols. Vol I-II. — Leid: Brill 1961. 1759 p.; hfl 144,80.

Forstner, Dorothea: Die Welt der Symbole. Mit 124 graph. Darst. von Oswald Haller. — Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia-Verl. (1961). 670 S., 1 Titelbild; Ln DM 32,—.

Eliade, Mircea: Götter und Bilder. — Antaios II, 1961, 485-501.

Goldammer, Kurt: Der Mythus von Ost und West. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Studie. — Mchn, Bas: Reinhardt Verl. 1961. 80 S.; DM 4,80.

James, E[dwin] O[liver]: Prehistoric religion. A study in prehistoric archaeology. — NY: Barnes & Noble 1961. 300 p.

Le Jugement des morts. Egypte ancienne, Assour, Babylone, Israel, Iran, Islam, Inde, Chine, Japon. Contributions par J. Yoyette [e. a.]. — P: Ed. du Seuil 1961. 295 p. = SourcOr IV.

Religionsgeschichte des **Orients** in der Zeit der Weltreligionen. Mit Beitr. von J. Leipoldt [u. a.]. — Leid: Brill 1961. 572 S. = Handbuch der Orientalistik I, 8,2.

Budge, E. A. Wallis: Osiris and the **Egyptian** resurrection. Vol. I-II. — NY: University Books 1961. XXXV, 404 p., 120 fig.; 7 pl [1 col., 2 fold.]; VIII, 440 p., 64 fig., 1 col. pl.

Brunner-Traut, Emma: Pharao und Jesus als Söhne Gottes. — Antaios, II, 1961, 266-284.

Kriss, Rudolf [&] Hubert Kriss-Heinrich: Volksglaube im Bereich des **Islam**. I: Wallfahrtswesen und Heiligenverehrung. — Wiesb: Harrassowitz (1960). XIV, 339 S.

Brandel-Syrier, Mia: The religious duties of Islam as taught and explained by Abu Bakr Effendi. A transl. from the original Arabic and Afrikaans, with an introd. and notes. — Leid: Brill 1960. X, LI, 196 p. = Pretoria Oriental Series II.

Montgomery Watt, W.: **Muhammad**, prophet and statesman. — Oxf: Oxf. University Press 1961. 250 p.

Duchesne-Guillemin, Jacques: Symbolik des **Parsismus**. Übers. aus d. Franz. v. Fritz Montfort). — Stu: Hiersemann 1961. 111 S. = Symbolik der Religionen VIII.

Hinz, Walther: **Zarathustra**. — Stu: Kohlhammer (1961). 271 S.

Duchesne-Guillemin, J(aques): Les hymnes de Zarathustra. — RHistRel CLIX, 1961, 47-66.

Hermann, Betty: Within the framework of Indian religion: the main dogma of **Buddhism**. — Num VIII, 1961, 1-11.

Altheim, Franz: Geschichte der **Hunnen**. Bd III: Kampf der Religionen. In Zusammenarbeit mit Ruth Stiehl; mit Beitr. v. K. G. Ceretili [u. a.]. — B: de Gruyter 1961. VIII, 332 S., 4 Abb.

Davy, Marie-Madeleine: Das Symbol der kosmischen Mutter im 12. Jahrhundert. — Antaios II, 1961, 158-170.

Zenkovsky, Basile: **Totemismus** und heilige Eucharistie. — Kairos II, 1961, 67-80.

Die Religionen des alten **Amerika** von Walter Krickeberg [u. a.]. — Stu: Kohlhammer (1961). XII, 397 S. = Die Religionen der Menschheit VII.

Laufer, Karl, MSC: Die Erschaffung durch das Wort in der **Südseemythologie**. — Kairos II, 1961, 91-101.

III. Missionswissenschaft und -geschichte

Anderson, G. H.: Bibliography of the theology of missions in the twentieth century. — NY: Miss. Research Libr. 1960. 79 p.

Das Laienapostolat in den Missionen. Festschrift Johannes **Beckmann** SMB zum 60. Geburtstag dargeboten. Hrsg. v. Johann Specker u. Walbert Bühlmann. — Schöneck-Beckenried: Administr. d. NZM 1961. 383 S. = NZM, suppl. X; S. 22-38: Specker, J.: Bibliographie (Beckmann); [enth. u. a.:] S. 39-55: Amstutz, Josef: Theologische Überlegungen zum Thema Mission u. Laie; S. 57-69: P. Gregorius, OFMCap: Das Laienapostolat als Missionsziel.

Familles anciennes, familles nouvelles. Rapports et compte rendu de la XXXe semaine de missiologie, Louvain 1960. — (Brug:) Desclée [&] de Brouwer (1961). 272 p. = MusLess, sect. miss. XLI.

Metodio da Nembro, OFMCap: L'attuazione missionario in S. **Lorenzo da Brindisi**. — CollFranc XXX, 1960, 146-175.

Blanchard, Pierre: Le Vénérable **Libermann**, 1802—1852. T. I-II. — (Brug:) Desclée [&] de Brouwer 1960. 573, 517 p. = Études carmélitaines; bfr. 480,—.

Le monde, missionaire en **1959**. — ÉglViv XII, 1960, 179-328.

The Theology of the christian mission; ed. by G. H. Anderson. — NY: McGraw-Hill 1961. XVII, 341 p.

Rétif, A., SJ: Initiation à la mission. Bible, doctrine, liturgie. — P: Êd.Fleurus 1961. 287 p. = Omnes gentes.

Rétif, L., FC [&] A. Rétif, SJ: Pour une église en état de mission. — P: Fayard 1961. 144 p. = Je sais, je croix CI.

Weltmission in ökumenischer Sicht. Hrsg. von Gerhard Brennecke u. 28 Mitarbeitern. — Stu: Evang. Missionsverl. 1961. 335 S., mit 28 Bildern; DM 15,80.

Vicedom, G. F.: Die **Taufe** unter den Heiden. — Mchn: Kaiser Verl. 1960. 52 S.; DM 2,—.

Reuter, A.: Die neuen Dezennal-Fakultäten der „**Propaganda Fide**". — NRevScMiss XVI, 1960, 241-257.

Kowalsky, Nicola, OMJ: Inventario d'ell archivio della Sacra Congregazione „de Propaganda Fide". — NZM XVII, 1961, 9-23.

Hegel, Eduard: Der Lehrstuhl für Missionswissenschaft und die missionswissenschaftlichen Studieneinrichtungen in der Katholisch-Theol. Fakultät Münster. — 50 Jahre Katholische Missionswissenschaft in Münster 1911-1961, Mstr (1961), 3-21.

Denis, L., SJ: **Catéchèse** missionaire. — NRTh, A. XCIII = T. LXXXIII, 1961, 159-173.

Da Silva, Maria da Conceicao Taveres Lourenço: As missoes católicas femininas. — Losboa 1960. 91 p., 3 Bl. Abb. = Junta de investigaçoes do ultramar. Estudos de ciências políticas e sociais XXXVII.

Alonso, Carlos, OESA: Proyecto de una misión de la Orden de San Agustin en **Arabia** ⟨1624—1629⟩. — Aug X, 1960, 61-76.

La chiesa e la trasformazioni sociali politiche e culturali dell'**Africa** Nera. ⟨Atti della prima settimana di studi missionari, 24-29 Luglio 1960⟩. — Mil: Vita e Pensiero 1961. X, 306 p.

Diemer, E., PA: Essai de bibliographie des travaux bibliques des Pères Blancs en Afrique. — NZM XVII, 1961, 127-134.

Limousin, Paul, Lazar.: Les débuts de la mission au **Kaffa** dans la mission au Kaffa dans la tradition des indigènes. Notes et adapt. de Gerard van Winsen, Lazar. — NZM XVI, 1960, 178-185.

Islam. Auctoribus J. M. Abd-El-Jalil, OFM [e. a.]. — R: Pont. Univ Gregoriana 1961. 222 S. = Studia missionalia XI.

Streit, Robert, OMI u. Johannes Dindinger, OMI: Bibliotheca missionum. Hrsg. von Johannes Rommerskirchen und Nikolaus Kowalsky. Bd XIV: **Chinesische** Missionsliteratur 1910-1950. T. 2: N. 2071-2160. — Frb/B, R, Wien: Herder 1960. XVI, 614 S. = Veröffentlichungen des intern. Instituts f. Missionswiss. Forschung.

Choi, Andreas: L'erection du premier Vicariat Apostolique et les origines du catholicisme en **Corée**. — Schöneck/Beckenried: Administr. der NZM 1961. XII, 137 p. = Suppl. NZM XI.

Chanel, Pierre: Écrits du Père Pierre **Chanel,** missionnaire mariste à Futuna, 1803-1841, établ., pres. et annot. p. Claude Rozier. — P: Musée de l'homme 1960. 540 p. = Publications de la société des Océanistes IX.

Roustang, François, SJ: Jésuites de la Nouvelle **France**. Textes choisis et présent. — (Brug:) Desclée [&] de Brouwer (1961). = Collection Christus. Textes VI; bfr. 225,—.

Haendler, Gert: Geschichte des Mittelalters und der **Germanen**mission. — Geschichte der **Slaven**mission von Günther Stökl. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1961). 91 S. = Die Kirche in ihrer Geschichte IV, E.

Gensichen, Hans-Werner: Missionsgeschichte der neueren Zeit. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1961). 62 S. = Die Kirche in ihrer Geschichte IV, T.

Alegre, F. J., SJ: Historia de la provincia de la Compania de Jesus de Nueva **Espania**. Vol. I-III. — R: Inst. Hist. S.J. 1958-60. XXXI, 14*, 748; XXIV, 14*, 502; XXX, 18*, 664 p.

Rajarigam, Devanesan: Christliche Literatur in der Tamil-Sprache (The history and theology of Tamil Christian literature, dt.). Übers. u. bearb. v. Hans-Werner Gensichen. — (Gü:) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1961. 56 S. = Beiträge zur Missionswissenschaft u. evang. Religionskunde VII; DM 5,80.

Blankee, Fritz: Evangelische Missionskritik im **19.** Jh. Die Auseinandersetzung zw. Friedrich Langhans u. Hermann Gundert ⟨1864-65⟩. — ZKG LXXII = F. 4, Bd X, 1961, 87-105.

IV. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Enchiridion biblicum. Documenta ecclesiastica sacram scripturam spectantia auctoritate pontif. commissionis de re biblica edita. Ed. 4ª aucta et recogn. — Nap: D'Auria 296 p.

Rahner, Karl: Exegese und Dogmatik. — StdZ Jg LXXXVI, 10 = Bd CLXVII, 1961, 241-262.

Steinmann, Jean: Richard **Simon** et les origines de l'exégèse biblique. — Brug: Desclée [&] de Brouwer 1960. 451 p.; bfr. 195,-.

Bruce, F. F.: The English bible: a history of translations. — NY: Oxford Univ. Pr. 1961. XVI, 234 p.; $ 3,75.

Jaeger, Nicola: Il diritto nella bibbia. — Assisi: Pro Civitate christiana 1960. 244 p.; lire 1 000.

Barr, James: The semantics of biblical language. — Oxf: Clarendon Pr. 1961. 320 p.; sh. 37/6.

Coppens, Joseph [&] Luc Dequeker: Le fils de l'homme et les saints du très-haut en Daniel VII dans les apocryphes et dans le N.T. — Brug, P: Desclée [&] de Brouwer (1961). 108 p. = AnalLovBiblOr III, 23.

Thomsen, Peter: Die Palästina-Literatur. Eine internationale Bibliographie in systemat. Ordnung mit Autoren- u. Sachreg. Mit Unterstützung d. Dt. Akademie d. Wissenschaften zu Berlin hrsg. Bd A: Die Literatur der Jahre 1878—1894; Lfg. 3: Durch den Druck geführt v. Otto Eissfeldt u. Leonhardt Rost. — B: Akademie-Verl. 1960. S. 545-905; DM Ost 48,—.

2. Altes Testament (u. nachbibl. Judentum)

Lex tua veritas. Festschrift für Hubert **Junker** zur Vollendung des 70. Lebensjahres am 8. August 1961 dargeb. v. Kollegen, Freunden u. Schülern. Hrsg. v. Heinrich Gross u. Franz Mussner. — Tr: Paulinus-Verl. 1961. XV, 302 S.; S. 315-320: Bibliographie Hubert Junker zus. gestellt v. Ernst Haag; [enth. u. a.:] S. 75-87: Eising, Hermann: Die ägyptischen Plagen; S. 145-174: Nötscher, Friedrich: Sakrale Mahlzeiten vor Qumran; S. 209-229: Scharbert, Josef: SLM im Alten Testament; S. 231-256: Schildenberger, Johannes: **Psalm 78** ⟨77⟩ und die Pentateuchquellen; S. 275-291: Ziegler, Joseph: Zur griech. Vorlage der Vetus Latina in der sapientia Salomonis.

Weiser, Artur: Glaube und Geschichte im Alten Testament und andere ausgewählte Schriften. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1961). 370 S.; DM 24,—.

Gertner, M.: The Masorah and the levites. An essay in the history of a concept. — VetTest X, 1960, 241-272; ib., p. 272-284: App.: An attempt at an interpretation of Hosea XII.

Quell, Gottfried: Das Phänomen des **Wunders** im Alten Testament. — Verbannung und Heimkehr, (Fs. f.) Wilhelm Rudolph, hrsg. v. Arnulf Kuschke, Tü 1961, 253-300.

Kaufmann, Jehezekiel [Jehezkel]: The religion of Israel. Transl. by Moshe Greenberg. — Lo: Allen & Unwin 1961. 486 p.

Bright, John: Altisrael in der neueren Geschichtsschreibung. — Zü: Zwingli Verl. 1961. 144 S. = AbhThANT XL; DM 18,50.

Haag, Herbert: **Homer** und das Alte Testament. — ThQu CXLI, 1961, 1-24.

Fohrer, Georg: Die Struktur der alttestamentlichen **Eschatologie**. — ThLZ LXXXV, 1960, 401-420.

Krinetzki, Leo, OSB: „Tal" und „Ebene" im Alten Testament. — BiblZ, N.F. V, 1961, 204-220.

Haspecker, Josef, SJ [&] Norbert Lohfink, SJ: Gn 3,15: „weil du ihm nach der Ferse schnappst". — Scholast XXXVI, 1961, 357-372.

Rendtorff, Rolf: Genesis **8,21** und die Urgeschichte des Jahwisten. — KerDogm VII, 1961, 69-78.

Eissfeldt, Otto: Die älteste Erzählung vom **Sinaibund**. — ZAW LXXIII = N.F. XXXI, 1961, 137-146.

Zimmerli, Walther: Sinaibund u. Abrahambund. Ein Beitr. z. Verständnis der Priesterschrift. — ThZBas XVI, 1960, 268-280.

Bächli, Otto: Israel und die Völker. Eine Studie zum **Deuteronomium**. — Zü: Zwingli Verl. 1961. 240 S. = AbhThANT XLI.

Wolff, Hans Walter: Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks. — ZAW LXXIII = N.F. XXXI, 1961, 171-186.

Grintz, Jehoshua M.: „'Ai which is beside Beth-Aven". A re-examination of the identity of 'Ai. — Bibl XLII, 1961, 201-216.

Alonso-Schökel, L[uis]: Erzählkunst im Buche der **Richter**. — Bibl XLII, 1961, 143-172.

Schreiner, Joseph: Textformen und Urtext des **Debora**liedes in der Septuaginta. — Bibl XLII, 1961, 173-200.

Dus, Jan: Der Brauch der Ladewanderung im alten Israel. — ThZBas XVII, 1961, 1-16.

Weiser, Artur: **Samuel** und die Vorgeschichte des israelitischen Königtums. 1 Samuel 8. — ZThK LVII, 1960, 141-161.

Beyerlin, Walter: Das Königscharisma bei **Saul**. — ZAW LXXIII N.F. XXXI, 1961, 186—201.

Kutsch, Ernst: Die Dynastie von Gottes Gnaden. Probleme der **Nathan**weissagung in 2 Sam 7,1. — ZThK LVIII, 1961, 137-153.

Ahlström, G. W.: Der Prophet **Nathan** und der Tempelbau. — VetTest XI, 1961, 113-127.

Auerbach, Elias: Wann eroberte **Nebukadnezar** Jerusalem? — VetTest XI, 1961, 128-136.

Galling, Kurt: **Serubbabel** und der Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem. — Verbannung und Heimkehr, (Fs. f.) Wilhelm Rudolph, hrsg. v. Arnulf Kuschke, Tü 1961, 67-96.

Arens, Anton: Die **Psalmen** im Gottesdienst des Alten Bundes. Eine Untersuchung z. Vorgeschichte des christlichen Psalmengesanges. — Tr: Paulinus Verl. 1961. XIX, 228 S. = TrThSt XI.

Loretz, Oswald: Der Glaube des Propheten **Isaias** an das Gottesreich. — ZkTh LXXXII, 1960, 40-73. 159-181.

Brunot, Amédée, SCJ: Le poème du Serviteur et ses problèmes ⟨Isaïe, XL-LV⟩. — RThom A. LXIX = T. LXI, 1961, 5-24.

Morgenstern, Julian: The „son of man" of Daniel 7,13 f. A new interpretation. — JBiblLit LXXX, 1961, 65-77.

Lohfink, Norbert, SJ: Jona ging zur Stadt hinaus ⟨Jon 4,5⟩. — BiblZ, N.F. V, 1961, 185-203.

Wolff, Hans Walter: Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Prophetie. — EvTh XX, 1960, 218-235.

The Scroll of the war of the sons of light against the sons of darkness. Transl. of the ed. of Yigael Jadin by Batya and Chaim Rabin. — Oxf: Clarendon Pr. 1961, 284 p., 3 pl.; sh. 63,—.

Black, Matthew: The Scrolls and christian origins. Studies in the Jewish background of the New Testament. — Ed: Nelson 1961. VII, 206 p.

Nötscher, Friedrich: Heiligkeit in den Qumranschriften. — RQ II, 1960, 163-181. 315-344.

Golb, M.: The Qumran covenanters and the later jewish sects. — JHournRel XLI, 1961, 38-50.

Bailles, Maurice: Un recueil liturgique de Qumrân, Grotte 4: Les paroles de luminaires. — RBibl LXXIII, 1961, 195-250.

Fitzmyer, Joseph A.: Qumrân and the interpolated paragraph in 2 Cor 6,14-7,1. — CathBiblQu XXIII, 1961, 271-280.

Gnilka, Joachim: Die essenischen Tauchbäder und die Johannestaufe. — RQ III, 1961, 185-207.

O'Dell, Jerry: The religious background of the Psalms of **Solomon**. ⟨Re-evaluated in the light of the Qumran texts⟩. — RQ III, 1961, 241-257.

Nachbibl. Judentum — Christen und Juden. Ihr Gegenüber vom Apostelkonzil bis heute. Hrsg. v. Wolf-Dieter Marsch u. Karl Thieme. — Mz: Grünewald; Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht (1961). 299 S.

Schopen, Edmund: Die Geschichte des Judentums im Orient. — Bern & Mchn: Francke 1960. 114 S. = Dalp-Taschenbücher CCCLII; DM 2,80.

Zweig, Arnold: Bilanz der deutschen Judenheit. Ein Versuch. Mit e. Nachw. von Achim von Borries. — Köln: Melzer 1961. IV, 320 S.; Lw. DM 16,80.

3. Neues Testament

Fuchs, Ernst: Das Neue Testament und das hermeneutische Problem. — ZThK LVIII, 1961, 198-226.

Bauman, E. W.: An introduction to the New Testament. — Phil: Westminster Pr. 1961. 208 p.

Michaelis, Wilhelm: Einleitung in das Neue Testament. Die Entstehung, Sammlung und Überlieferung der Schriften des Neuen Testaments. 3. Aufl. Mit e. Anh. vers. Nachdr. d. 2. Aufl. — Bern: Berchtold Haller Verl. 1961. XII, 402 S.

Mundle, Wilhelm: Die Einheitlichkeit des neutestamentlichen Abendmahlszeugnisses. — Lehrgespräch über das heilige Abendmahl, hrsg. v. Gottfried Niemeier, Mchn 1961, 66-74.

Stählin, Gustav: „Jesus Christus, das Licht der Welt". Die Aussagen des Neuen Testaments zum Thema der Weltkirchenkonferenz 1961. — Universitas. Festsch. f. Bischof Albert Stohr I [, 1960], 58-78.

Martinez, Ernest R.: The Interpretation of '**Oi Mathetai** in Matthew 18. — CathBiblQu XXIII, 1961, 281-292.

Brown, Raymond E., SS: The Pater Noster as an eschatological prayer. — ThStudies XXII, 1961, 175-208.

Schreiber, Johannes: Die Christologie des **Markus**evangeliums. Beobachtungen zur Theologie und Komposition des zweiten Evangeliums. — ZThK LVIII, 1961, 154-183.

Schulz, Siegfried: Markus und das Alte Testament. — ZThK LVIII, 1961, 184-197.

Brown, John Pairman: Mark as witness to an edited form as Q. — JBiblLit LXXX, 1961, 29-44.

Doudna, John Charles: The Greek of the gospel of Mark. — Phil: Soc. of Bibl. Lit. and Exegesis 1961. 136 p.

Jellicoe, Sidney: St. **Luke** and the letter fo Aristeas. — JBibl Lit LXXX, 1961, 149-155.

Schürmann, H[einz]: Sprachliche Reminiszenzen an abgeänderte oder ausgelassene Bestandteile der Spruchsammlung im Lukas- und Matthäusevangelium. — NTSt VI, 3, 1960, 193-210.

Grässer, Erich: Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte. 2. bericht. u. erw. Aufl. — B: Töpelmann 1960. VIII, 256 S. = ZNW, Beih. XXII; DM 34,—.

Jessel, .B M. F. van: „Der Sohn" in den synoptischen Jesusworten. Christusbezeichnung der Gemeinde oder Selbstbezeichnung Jesu? — Leid, Köln: Brill 1961. XXIII, 194 S. = NovTest, suppl. III; DM 20,40.

Leal, Juan: El simbolismo historico del IV Evangelio. — EstBib XIX, 1960, 228-348.

Stauffer, Ethelbert: Historische Elemente im vierten Evangelium. — Bekenntnis zur Kirche. Festg. f. Ernst Sommerlath, B (1960), 33-51.

Mußner, Franz: Die johanneischen Parakletsprüche und die apostolische Tradition. — BiblZ, N.F. V, 1961, 56-70.

Murray, J.: Epistle to **Romans**: commentary; ed. by N. B. Stonehouse. — Lo: Marshall, Morgan & Scott 1960. 436 p. = New London commentary on the New Testament X; sh 30,—.

Bornkamm, Günther: Die Vorgeschichte des sogenannten **zweiten Korinther**briefes. — Hdlb: Winter 1961. 35 S. = HSB. 1961/2.

Pfammatter, Josef: Die Kirche als Bau. Eine exegetisch-theologische Studie zur Ekklesiologie der Paulusbriefe. — R: Pont. Univ. Gregoriana 1960. XIX, 194 p. = AnalGreg CX [=] Ser. fac. theol. B XXXIII.

Boismard, M. É., OP.: Quatre hymnes baptismales dans la **première** épître de **Pierre**. — P: Ed. du Cerf 1961. 173 p. = Lectio divina XXX.

Thornton, T. C. G.: I Peter, a paschal liturgy? — JThSt XII, 1961, 14-26.

Haenchen, Ernst: Neuere Literatur zu den Johannesbriefen. ⟨Forts.⟩ — ThRu, N.F. XXIX, 3, 1960, 267-291.

V. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Miscellanea historiae ecclesiasticae. Congrès de Stockholm, Août 1960. — Lou: Bur. de la RHEccl 1961. 167 p. = Bibl RHEccl XXXVIII; bfr 180,—.

Fülling, Erich: Über den theologischen Sinn und Ort der Kirchengeschichte. — EvLuthKZ XV, 1961, 60-62.

Rahner, Hugo, SJ: **Sinn** der Geschichte. — Kev: Butzon & Bercker 1960. 30 S. = Entscheidung XVIII; DM 0,50.

Clasen, Sophronius, OFM: Zur Geschichtstheologie **Bonaventuras**. — WissWeish XXIII, 1960, 197-212.

Baumgart, Peter: **Zinzendorf** als Wegbereiter historischen Denkens. — Lübeck & Hbg: Matthiesen 1961. 91 S. = Historische Studien CCCLXXXI.

Schmidt, Martin: Probleme, Aufgaben und Möglichkeiten kirchengeschichtlicher **Kartographie**. — Miscellanea historiae ecclesiasticae, Lou 1961, 158-166.

Bibliografia di storia della Chiesa in Italia, rev. p. Giovanni Muzzioli. — RStChIt XV, 1961, 159-196.

Zeitschriftenschau: Territorialgeschichte. — ThLZ LXXXIV, 1960, 955-958.

Heussi, H.: Kompendium der Kirchengeschichte. 12., neu bearb. Aufl. — Tü: Mohr 1960. XII, 570 S.; Ln. DM 28,—.

Isaac, Jules: Hat der **Antisemitismus** christliche Wurzeln? — EvTh XXI, 1961, 339-354.

Merzbacher, Friedrich: Die **Bischofsstadt**. ⟨Entwicklung und Bedeutung eines mediterran-abendländischen Städtetyps⟩. — Köln, Opladen: Westdeutscher Verl. 1961. 70. S. = ArbGem ForschNRW, GeistWiss XCIII; DM 4,30.

3. Christliches Altertum (einschl. Patrologie)

Sint, Josef A.: **Pseudonymität** im Altertum. — Innsbr: Wagner 1960. 166 S. = Commentationes Oenipontanae XV.

Hertling, L., SJ: **Communio**, chiesa e papato nell' antichità cristiana. — R: Libr. Editr. Gregoriana 1961. 57 p.; lir 400,—.

Kraft, Robert A.: **Barnabas'** Isaiah text and the „Testimony book" hypothesis. — JBiblLit LXXIX, 1960, 336-350.

Aland, K[urt]: The problem of **anonymity and pseudoanonymity** in christian literature of the first two centuries. — JThSt, N. S. XII, 1961, 39-49.

Harnack, Adolf von: **Marcion**. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung d. kath. Kirche. (Unveränd. photomech. Nachdr. d. 2., verb. und verm. Aufl. 1924). — Neue Studien zu Marcion. (Photomech. Nachdr. d. Ausg. v. 1923). — Darmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1960. XVII, 235, 455*, 28 S.

Ich bin Christ. Frühchristliche **Martyrerakten**. Übertr. und erläut. von Oda Hagemeyer OSB mit einem Beitr. von Basilius Hürtgen OSB: Die Martyrer von Lyon. — Düs: Patmos (1961). 261 S. = Alte Quellen neuer Kraft; DM 18,—.

Unnik, W. C. van: Die jüdische Komponente in der Entstehung der **Gnosis**. — VigChr XV, 1961, 65-82.

Hyldahl, Niels: **Hegesipps** Hypomnemata. — StudTheol XIV, 1961, 70-113.

Cornélis, E. M. J. M: Quelques éléments pour une comparaison entre l'**Evangile** de **Thomas** et la notice d'**Hippolyte** sur les Naassénes. — VigChr XV, 1961, 83-104.

Décarie, Vianney: Le paradoxe de **Tertullien**. — Ib. p. 23-31.

Thani Nayagam, X. S.: The Carthiginian clergy; a short documental chronology of St. **Cyprian**'s life and writings, together with a study of the Carthiginian clergy during the period 248-258. — Wembly: Tamil Literature Soc. 1960. 112 p.

Tyrannii **Rufini** opera recognovit Manlius Simonetti. — Turnh: Typ. Brepols 1961. XIX, 345 p. = CC S. L. XX.

Tajo, Maria: Un confronto tra **S. Ambrogio e S. Agostino** a proposito dell' esegesi del Cantico dei Cantici. — REtudAug VII, 1961, 127-151.

Verosta, Stephan: **Johannes Chrysostomus**, Staatsphilosoph und Geschichtstheologe. — Graz, Wien, Köln: Styria 1961. 470 S.; DM 27,—.

Plassmann, Otto: Das Almosen bei Johannes Chrysostomus. — Mstr: Aschendorff (1961). 100 S.; DM 5,80.

Weegen, A. J. H. van: Preek en dictaat bij Sint **Augustinus**; syntactisch-stilistische studie over de „Tractatus in Joannis Evangelium". — Nijm: Dekker & Van de Vegt 1961. 176 blz.

Frua, Pietro Maria, OSM: L'Immacolata concezione e S. **Agostino**. — Saluzzo: Richard 1960. 216 p.

Verbraken, P.: Les deux sermons du prêtre **Eraclius d'Hippone**. — RevBén LXXI, 1961, 3-21.

O'Kelly, J. J.: Ireland's spiritual empire; **St. Patrick** as a world figure. — Dubl: Gill 1961. 330 p.; cloth 15 s.

Canivet, Pierre, SJ: **Théodoret** et le messalianisme. — RevMab LI, 1961, 26-34.

Frend, W. H. C.: The Roman Empire in the eyes of western schismatics during the fourth century A. D. — Miscellanea historiae ecclesiasticae, Lou 1961, 9-22.

Tetz, Martin: Zum Streit zwischen Orthodoxie und Häresie an der Wende des 4. zum 5. Jahrhundert. Anfänge des expliziten Väterbeweises. — EvTh XXI, 1961, 354-368.

Chauleur, S.: Histoire des **Coptes** d' Egypte. — P: Colombe 1960; NF 12,—.

4. Mittelalter und Neuzeit

Deckers, H. L.: Die geschichtliche Bedeutung der **Prämonstratenser** mit bes. Berücks. ihrer mittelalterlichen Niederlassungen im Rheinland. [I.]. — AnalPraem XXXVI, 1960, 247-286.

Redeker, (Martin): **Das Kieler Kloster** in der Geschichte Schleswig-Holsteins und seiner Landesuniversität. Zur 10 Jahresfeier d. theol. Studienhauses Kieler Kloster. — Kiel: Luth. Verl.- und Buchhandelsges. 1960. 54 S. mit Abb.; DM 2,75.

Lenhart, Ludwig: Zur Geschichte der **Mainzer Domkapitelsprotokolle**. — ArchMRhKG XII, 1960, 129-147.

Newald, R.: Nachleben des antiken Geistes im Abendland bis zum Beginn des Humanismus. Eine Überschau. — Tü: Niemeyer 1960. XIII, 454 S.; DM 32,—.

5. Mittelalter

Columbanus: Le pénitentiel de **Saint Colomban**; introduction et édition critique par J. Laporte OSB. — Tourn: Desclée 1960. 112 p.; bfr 130 = Monumenta christiana selecta; textes.

Eßer, Ambrosius, OP: **Photios**, Patriarch von Konstantinopel. — OstkSt IX, 1960, 26-46.

Grundmann, Herbert: Die Bulle „Quo elongati" Papst **Gregors IX.** — ArchFrancHist LIV, 1961, 3-25.

Grundmann, Herbert: Zur Biographie **Joachims** von **Fiore** und **Rainers** von **Ponza**. — Köln: Böhlau 1960. 110 S.; [vgl. auch:] DtArch XVI, 1960, 437-546.

Wirth, P.: Zur Chronologie der Patriarchen **Gregorios II.** und **III.** von Alexandreia. — OstkSt X, 1961 48-50.

Daly, William, M.: Christian fraternity, the **crusades** and the security of Constantinople, **1097—1204**: the precasious survival of an ideal. — MedStud XXII, 1960, 43-91.

Haass, Robert: Die **Kreuzzugs**bewegung und die Ritterorden im Erzbistum Köln während des 13. Jahrhunderts. — Zur Geschichte u. Kunst i. Erzbistum Köln. Festschr. f. W. Neuss, Düs 1960, 89-102.

Wentzlaff-Eggebert, F.-W.: Kreuzzugsdichtung des Mittelalters. Studien zu ihrer geschichtlichen und dichterischen Wirklichkeit. — B: de Gruyter 1960, XX, 404 S.; DM 28,—.

Gerlich, Alois: Territorium, Bistumsorganisation und Obödienz. Die Mainzer Kirchenpolitik in der Zeit des Konzils von Pisa. — ZKG LXXII = F. 4, Bd X, 1961, 46-86.

Gieraths, Gundolf, OP: **Savonarola** — Ketzer oder Heiliger? Eingeleitet, ausgew. u. übers. — Frb/B, Bas, Wien: Herder 1961. 302 S.; DM 15,80.

Ullmann, Walter: Die Machtstellung des Papstes im Mittelalter. Idee und Geschichte. (Vom Verf. neu bearb. Ausg. von: The growth of papal government in the middle ages). Aus dem Engl. übertr. v. G. Möser-Mersky. — Graz, Wien, Köln: Styria (1960). XLIII, 682 S.; DM 38,50.

Ernst, Hans: Die **mamlukischen Sultansurkunden** des Sinai-Klosters; hrsg., übers. u. erläutert. — Wiesb: Harrassowitz 1960. XXXIX, 353 S.; DM 44,— [Phil. Diss. Göttingen]

Dowiat, Jerzy: Chrzest Polski. — Warsz: Biblioteka powszechna 1960. 214 p. str. zl. 10,— [Die **Christianisierung Polens**.]

6. Gesamte Neuzeit

Nauta, D.: Opera minora; kerkhistorische verhandelingen over Calvijn en de geschiedenis van de kerk in Nederland. — Kampen: Kok 1961. 200 blz.; geb. hfl. 9,75.

Jaeckel, Georg: Die staatsrechtlichen Grundlagen des Kampfes der evang. Schlesier um ihre Religionsfreiheit. — JSchlKG T. 3, N.F. XXXIX, 1960, 59-90.

Gibson, R. W.: **St. Thomas More**; a preliminary bibliography of his works and of Moreana to the year 1750; with a bibliography of Utopiana compiled by R. W. Gibson and J. Max Patrick. — NH: Yale Univ. Pr. 1961; $ 12,50.

Willeke, Venantius, OFM: Vicente do Salvador, „Vater der brasilianischen Geschichtsschreibung". — FranzStud XLIII, 1961. 75-84.

American Christianity. An historical interpretation with representative documents. Vol. I: 1607—1820. By H. Shelton Smith. — NY: Scribner 1960. XV, 615 p.; $ 10,—.

Pfaller, Louis, OSB: The catholic church in **Western North Dakota**. — Mandan, North Dakota: Crescent Pr. 1960. 1959 p.

Street, T. W.: The story of **southern Presbyterians**. — Richm: John Knox Pr. 1960. 134 p.; $ 1,50.

Vipont, E.: The story of **Quakerism**. — Lo: Bannisdale Pr. 1960. 310 p.; 17s6d.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Dillenberger, John: Major volumes and selected periodicals literature in **Luther** studies, **1956-1959**. — ChH XXX, 1961, 61-87.

Bornkamm, Heinrich: Das Jahrhundert der **Reformation**. Gestalten und Kräfte. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1961. 344 S.; DM 24,—.

Cristiani, L[éon]: Tolérance et intolérance religieuses au **XVI**e siècle. — CHM/JWH V, 4, 1960, 857-878.

Neuser, Wilhelm H[einrich]: **Luther** und **Melanchthon** — Einheit im Gegensatz. Ein Beitrag z. Melanchthon Jubiläum 1960. — Mchn: Kaiser 1961. 41 S. = ThExist N.F. XCI; DM 2,70.

Melanchthongedenken 1960. Forschungsbeiträge von H. Ahrbeck [u. a.], dargeboten zur 400. Wiederkehr des Todestages von Philipp Melanchthon. Hrsg. von W. Ellinger. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1961. 200 S., 16 Taf.; DM 16,80.

Philipp **Melanchthon**, 1560—1960. Unter Mitarb. von H. Bornkamm [u. a.]; hrsg. anläßlich des 400. Todestages Phil. Melanchthons im Auftr. d. Inst. f. europ. biogr., ikonogr. u. topographische Dokumentationen. — 's-Grav: Europ. Bücherei 1961. 80 S.

Ellinger, Walter: **Thomas Münzer**. — B-Friedenau: Wichern-Verl. 1960. 62 S. = Erkenntnis u. Glaube XVI; DM 4,80.

Mellink, A. F.: **Groningse wederdopers** te Munster ⟨**1536**⟩. En bijdrage tot de geschiedenis der Batenburgse richting. — Ned ArchKG, N.S. XLIV, 1961, 87-100.

Steitz, Heinrich: Geschichte der Evangelischen Kirche in **Hessen und Nassau**. Teil I: Reformatorische Bewegungen, Reformationen, Nachreformationen. — Marb./L.: Trautvetter & Fischer 1961. XII, 120 S.; kart. DM 6,80.

Willaert, Leopold, SJ: Après le concile de Trente. La **restauration catholique 1563—1648**. — P: Bloud & Gay (1960). 491 p. = Histoire de l'Église ... XVIII.

Thulin, Oskar: Die Lutherstadt **Wittenberg** und ihre reformatorischen Gedenkstätten. — B: Evgl. Verlagsanstalt 1960. 42 S., 54 S. Abb. mit Text; kart. DM Ost 5,80.

Preising, Rudolf: **Werl** im Zeitalter der Reformation; eine geschichtliche Studie mit beigefügten Quellentexten. — Mstr: Aschendorff 1961. 110 S. = Schriften der Stadt Werl A VI.

Schüssler, Hermann: Georg **Calixt**. Theologie und Kirchenpolitik. Eine Studie zur Ökumenizität des Luthertums. — Wiesb: Steiner 1961. XII, 246 S. = VeröffIEGMainz XXV.

8. Neuere Zeit

Andres, Hans: Dr. Jodokus **Knab** ⟨1593—1658⟩, Propst von Luzern und Bischof von Lausanne. — Frb/S 1961. 127 S., 6 Taf. [Diss. phil.]

Geurts, P. A. M., OFM: **Niels Stensen** en Albert Burgh. — ArchGKKNed II, 1960, 139-152.

Orcibal, J.: **Saint-Cyran** et le jansénisme. — P: Ed. du Seuil 1961. 191 p. = Maîtres spirituels XXV; NF 4,50.

Ceyssens, L[ucien, OFM]: La publication officielle de la bulle „In eminenti" ⟨1651—1653⟩. — Aug IX, 1959, 161-182. 304-338. 412-430; X, 1960, 77-114. 245-296. 365-423.

Brück, Anton Ph.: Der Mainzer „Unionsplan" aus dem Jahre **1660**. — JBMainz VIII, 1958—1960, 148-162.

Blet, Pierre, SJ: Les canons de **Sardique** et les libertés gallicanes. A propos du IIIe article de **1682**. — RechScRel XLIX, 1961, 37-67.

Thomas, Roger: The seven bishops and their petition ⟨to James II⟩ 18 may **1688**. — JEcclH, XII, 1961, 56-70.

Gross, John O.: The beginning of american **methodism**. — Nashv: Abingdon 1961. 142 p.; $ 2,50.

Bien, David D.: The **Calas** affaire. Persecution, toleration a heresy in 18th century Toulouse. — Princ: Princ. Univ. Pr. 1960. IX, 199 p.; $ 3,75.

Braubach, Max: **Kölner Domherren** des **18.** Jahrhunderts. — Zur Geschichte und Kunst im Erzbistum Köln. Festschr. f. Wilhelm Neuss, Düs 1960, 233-258.

Gilg, Otto: Die Seelsorgebedeutung Ignaz Heinrich von **Wessenbergs**. — IntKirchlZ LXVIII 1960, 129-142.

Gruner, Max: William **Booth**. Leben und Wirken des Gründers und ersten Generals der Heilsarmee. — Bern: Nation. Hauptquartier der Heilsarmee 1960. 205 S.; sfr. 6,70.

Casper, H. W., SJ: History of the catholic church in **Nebraska**. Vol. I: The church on the nothern plains. 1838-1874. — Milw: Bruce 1960. = Catholic life publication; $ 7,50.

Aubert, Roger: Monseigneur **Dupanloup** au début du concile du Vatican. — Miscellanea historiae ecclesiasticae, Lou 1961, 96-116.

Müller, Gerhard: Die römisch-katholische Kirche während des Pontifikates **Pius' IX.** — ZRGG XIII, 1961, 219-243.

Klemm, Hermann: Elias **Schrenk**. Der Weg eines Evangelisten. Hrsg. durch das Elias-Schrenk-Institut. ⟨Als Ms. gedr.⟩. — Wup: Brockhaus 1961. 660 S.; Ln. DM 28,—.

9. Neueste Zeit

Asmussen, Hans: Zur jüngsten Kirchengeschichte. Anmerkungen und Folgerungen. — Stu: Evang. Verl.-werk 1961. 160 S.

Feurich, Walter: Die ev.-luth. Landeskirche Sachsens an der Wende der Jahre **1933/34**. — EvTh XXI, 1961, 368-381.

Schmidt, Kurt Dietrich: Probleme und Ergebnisse der Forschungsarbeit über den **Kirchenkampf** in Deutschland. — ZKG LXXII = F. 4, Bd X, 1961, 120-133.

Brunner, Peter: Luther und die Welt des 20. Jahrhunderts. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961. 77 S. = Kleine Reihe CIX.

Winterhager, Jürgen Wilhelm: **Kirchen-Unionen** des zwanzigsten Jahrhunderts. — Zü-Ffm: Gotthelf-Verl. 1961. 253 S.

Tardini, Domenico Kard.: **Pius XII.** als Oberhirte, Priester und Mensch. (Übers. aus dem Ital. von Franz Jolma). — Frb/Br: Herder 1961. 157 S.; DM 9,80.

VI. Christliche Philosophie

Hengstenberg, Hans Eduard: Freiheit und Seinsordnung. Gesammelte Aufsätze z. allgemeinen u. speziellen Ontologie. — Stu: Kohlhammer (1961). 320 S.

Bertola, E.: Le critiche di **Abelardo** ad Anselmo di Laon ed a Guglielmo di Champeaux. — RFilosNeoscol LII, 1960, 495-522;

[ib.] LIII, 1961, 255-280: I precedenti storici del metodo del „sic et non" di Abelardo.

Corrado da Alatri, OFMCap: La logica dell' essere in S. **Bonaventura**. — MiscFranc LXI, 1961, 157-197.

Alberti Magni opera omnia. T. XVI, pars 1: Metaphysica; libri quinque priores ed. Bernhardus Geyer. — Mstr: Aschendorff 1960. XV, 299 p. 4°.

Catania, Francis J.: Divine infinity in Albert the Great's commentary on the „Sentences" of Peter Lombard. — MedStud XXII, 1960, 27-42.

Meyer, Hans: **Thomas** von **Aquin**. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung. 2. erw. Aufl. — Pad: Schöningh (1961). XVI, 720 S.; DM 40,—.

Sillem, E.: Ways and thinking about God. Thomas Aquinas and some recent problems. — Lo: Longman & Todd 1961. 190 p.

Kovach, Francis Josef: Die Ästhetik des Thomas von Aquin. — B: de Gruyter 1961. 279 S. = QuStGPhil III.

Owens, J., CSSR: Diversity and community of being in St. Thomas Aquinas. — MedStud XXII, 1960, 257-302.

Doherty, K. F.: St. Thomas and the Pseudo-Dionysian symbol of light. — NewScholast XXXIV, 1960, 170-189.

Welte, Bernhard: Meister **Eckhart** als Aristoteliker. — PhJ LXIX, 1961, 64-74.

Verhaak, C., SJ: Het Perihermeneias-commentaar van **Zeger** van **Kortrijk**. Vragen over authenticiteit en literaire afhankelijkheid. — Bijdr XXII, 1961, 161-185; bl. 186: Somm. [en franç.:] Le commentaire sur le Perihermeneias de Siger de Courtrai: Questions touchant l' authenticité et les sources littéraires.

Colomer, Eusebio, SJ: **Nikolaus** von **Kues** und **Raimund Llull**. Aus Handschriften der Kueser Bibliothek. — B: de Gruyter 1961. XVIII, 200 S. = QuStGPh II; DM 32,—.

Hummel, Charles: Nicolaus Cusanus. Das Individualitätsprinzip in seiner Philosophie. — Bern, Stu: Haupt (1961). 117 S.

Balthasar, Hans Urs von: **Hamanns** theologische Ästhetik. — PhJ LXVIII, 1960, 36-65.

Bockmühl, Klaus Erich: Leiblichkeit und Gesellschaft. Studien zur Religionskritik und Anthropologie im Frühwerk von Ludwig **Feuerbach** und Karl **Marx**. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1961). 285 S. = FSystThRelPh VII.

Schäfer, Theo: Die erkenntnistheoretische Kontroverse **Kleutgen — Günther**. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Neuscholastik. — Pad: Schöningh 1961. 184 S.

Muschalek, Georg, SJ: Verinnerlichung der Gotteserkenntnis nach der Erkenntnislehre Joseph **Maréchals**. — ZkTh LXXXIII, 1961, 129-189.

Esser, Dietrich, OFM: Der doppelte Wille bei Maurice **Blondel**. Das Grundanliegen seines philosophischen Denkens. — Werl: Dietr.-Coelde-Verl. (1961). 100 S. = FranzForsch XVI.

Hayen, André: La philosophie catholique de Maurice Blondel au temps de la première „Action". — RevPhLouv LIX, 1961, 249-314

Senko, W.: Un traité inconnu de **ente** et **essentia**. — AHDLMA XXVII, 1960, 229-266.

Pannenberg, Wolfhart: **Akt** und **Sein** im Mittelalter. — KerDogm VII, 1961, 197-220.

Lotz, Johannes B., SJ: **Aletheia** und **Orthotes**. Versuch einer Deutung im Lichte der Scholastik. — PhJ LXVIII, 1960, 258-268.

Beck, Heinrich: Möglichkeit und Notwendigkeit. Eine Entfaltung der ontologischen Modalitätslehre im Ausgang v. Nicolai Hartmann. — Pullach: Berchmannskolleg 1961. VIII, 136 S. = PullPhilFo V.

Armstrong, A. H. and R. A. Markus: Christian faith and greek philosophy. — Lo: Longman & Todd (1960). IX, 162 p.

Elders, Léon, SVD: Justification des **„cinq voies"**. — RThom A. LXIX = T. LXI, 1961, 207-225.

Robert, J.-D.: Philosophie des scienses, intelligibilité de l'univers et preuve de l'existence de Dieu. — ArchPhil XXIII, 1960, 327-387.

Steenbergen, Fernand van: Dieu caché. Comment savons-nous que dieu existe? — Lou: Nauwelaerts 1961. 371 p. = Essais philosophiques VIII; bfr 100,—.

Haas, Johannes, SJ: Biologie und Gottesglaube. Der Gottesgedanke in der wissenschaftlichen Biologie von heute. — B: Morus-Verl. (1961). 207 S.; DM 9,60.

Wenzl, Aloys: Motive des Glaubens und verstehende Toleranz. „Philosophischer" und christlicher Glaube. — PhJ LXVIII, 1960, 447-460.

Quiles, J., SJ: Vom Wesen des **Menschen**. — Scholast XXXVI, 1961, 373-400.

Freijo Balsebre, E.: La libertad y la personalidad en la antropología contemporánea. — Salm VIII, 1961, 81-134.

Heuts, M. J.: Hedendaagte evolutietheorieen en de definitie van de mens. — TPh XXIII, 1961, 218-235; bl. 235-236: Résumé: Les theories contemporaines de l'évolution et la definition de l'homme.

Overhage, Paul [&] Karl Rahner: Das Problem der Hominisation. Über den biologischen Ursprung des Menschen. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1961). 398 S. = QuaestDisp XII/XIII.

VII. Fundamentaltheologie und Dogmatik

1. Apologie und Dogmatik

Pépin, Jean: Les deux approches du christianisme. — (P:) Ed. de Minuit (1961). 285 p.

Alfaro, Johannes, SJ: **Fides** in terminologia biblica. — Greg XLII, 1961, 463-505.

Martelet, G.: Éléments transmissibles et intransmissibles de la **succession apostolique**. — VerbCar XIV, 1960, 185-198.

Muldoon, Thomas, STD: Theologiae dogmaticae praelectiones, quas in scholis facult. theol. Sydneyensis habebat. Vol. II: De **deo trino**. — R: Off. Libri Cath. 1961. 322 p.

Robertus a S. Teresia a Jesu Infante, OCD: De inhabitatione ss. **Trinitatis**. — R: Fac. Theol. OCD 1961. XL, 332 p.; lir 2 500,—.

Thurian, Max: L'unité visible des chrétiens et la tradition. — P: l'Epi (1961). 125 p.; [cf.:] VerbCar XIV, 1960, 3-98.

Broglie, Guy de, SJ: Le „principe fondamental" de la théologie **Mariale**. — Marie. Études sur la sainte Vierge. T. VI, P 1961, 297-365.

Philippe, Marie-Dominique, OP: Le mystère de la maternité divine de Marie. — Ibi. p. 367-416.

Bertetto, Domenico, SDB: La natura della verginità di Maria ss. nel parto. — Sales XXIII, 1961, 7-41.

Szabò, Titus, OFM: De Virgine Immaculata vere proprieque redempta seu de „Quaestione debiti" catholice solvenda. — Ant XXXVI, 1961, 199-224.

Sagrado Corazon, Enrique del, OCD: Theología y método en el problema sobre la naturaleza de la corredención mariana. — Salm VIII, 1961, 29-79.

Sage, A: De la grâce du Christ, modèle et principe de la grâce. — RevEtAug VII, 1961, 17-34.

Hirt, Peter: Von der Einheit der Gnade und der Vielfalt ihrer Seinscharaktere. — MüThZ XII, 1961, 133-144.

Cervia, Adriano: Unica persona mistica. ⟨Considerazioni sulla dottrina del **Corpo Mistico**⟩. — Rocca di Papa ⟨Roma⟩: Ed. Mondo Migliore 1960. 193 p.

Backes, Ignaz: Gottes Volk im Neuen Bunde. — TrThZ LXX, 1961, 80-93.

Hanley, Philip L., OP: The life of the mystical body. The church, grace and the sacraments. — Wstm: Newman Pr. 1961. 378 p.

Sauras, E.: La doctrina del cuerpo mistico y la soteriología tomista. — TeolEsp IV, 1960, 347-375.

Molinari, Paolo, SJ: Alcune riflessioni teologiche sulla funzione dei **Santi** nella **Chiesa**. — Greg XLII, 1961, 63-96.

Parente, Pietro: Necessità del **magistero**. — Div V, 1961, 206-217.

Martinez, Garcia Fidel: Infalibilidad del magisterio, regla de fe y fe eclesiastica. — Salm VII, 1960, 537-577.

Rahner, Karl [&] Joseph Ratzinger: **Episkopat** und **Primat**. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1961). 124 S. = QuaestDisp XI.

Rousseau, Oliver, OSB: Notwendigkeit und Bedeutung des Bischofsamtes. — UnSa XVI, 1961, 115-134.

Brinktrine, Johannes: Die Lehre von den heiligen **Sakramenten** der katholischen Kirche. Bd I: Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe, Firmung und Eucharistie. — Pad: Schöningh 1961. 422 S.; DM 30,—.

Semmelroth, Otto, SJ: Wortverkündigung und Sakramentenspendung als dialogisches Zueinander. — CathMstr XV, 1961, 43-60.

Pompei, Alfonso, OFMConv: De ratione verae causae efficientis instrumentalis in causalitate morali sacramentorum. — Misc Franc LX, 1960, 401-425.

Fernández, Domiciano, CMF: Destino eterno de los niños que mueren sin **bautismo**. — RevEspTeol XXI, 1961, 3-51.

Perego, Angelo, SJ: Esiste un sostitutivo del battesimo per la giustificazione dei bambini. — Div IV, 1960, 561-574.

Tillard, J. M. R., OP: L'**Eucharistie**, sacrament de l'espérance ecclésiale. — NRTh A. XCIII = T. LXXXIII, 1961, 561-592. 673-695.

Sheerin, John B., CSP: The sacrament of **freedom**. — Milw: Bruce 1961. 166 p.

Kuiters, A.: Kleine dogmatiek van het **huwelijk**. — StudCath XXXV, 1960, 73-233.

evang. — Widmer, Gabriel: Expérience chrétienne et intelligence de la **foi**. — RevThéolPhil XI, 1961, 123-134.

Beintker, Horst: Die evangelische Lehre von der **Heiligen Schrift** und von der **Tradition**. Ausgew. u. eingel. — Lü: Heliand-Verl. (1961). 104 S. = QuKfKde B II.

Peters, Albrecht: **Dogma** und **Existenz**. — KerDogm VII, 1961, 128-151.

Ott, Heinrich: Dogmatik und Verkündigung. Ein Programm dogmatischer Arbeit, dargest. im Anschluß an die Fragen 1 bis 11 des Heidelberger Katechismus. — Zü: EVZ-Verl. (1961). 148 S.

Kinder, Ernst: Zur **Sakramentslehre**. — NZSystTheol III, 1961, 141-174.

Abendmahlshandlung und **Konsekration**. Ernst Kinder: Die Bedeutung der Einsetzungsworte b. Abendmahl nach lutherischem Verständnis. — Wolfgang Schanze: Die Konsekrationspraxis in der lutherischen Kirche. — B: Luther. Verl.-Haus 1961. 48 S. = Luthertum XXV.

2. Dogmen- und Glaubensgeschichte

Seibel, Wolfgang, SJ: Fortschritt in der Dogmengeschichte. — StdZ, Jg LXXXVI, H. 12 = Bd CLXVIII, 1961, 401-415.

Colson, Jean: La succession apostolique au niveau du Ier siècle. — VerbCar XIV, 1960, 138-172.

Benoit, André: L'apostolicité au IIe siècle. — Ib. p. 173-184.

Pycke, Nestor, CJC: Connaissance rationelle et connaissance de grâce chez saint **Juin**. — EphThLov XXXVII, 1961, 52-85.

Andresen, Carl: Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen **Person**begriffes. — ZNW LII, 1961, 1-39.

Nemeshegyi, Peter, SJ: La paternité de Dieu chez **Origène**. —P & Tourn: Desclée 1960. XVI, 244 p. = BiblTheol IV, 2.

Hahn, Viktor: Schrift, Tradition und Primat bei **Irenäus**. — TrThZ LXX, 1961, 233-243. 292-302.

La Concile et les conciles. Contribution á l'histoire de la vie conciliaire de l'Église [par] B. Botte [e. a.]. — Chev: Ed. de Chevetogne; P: Éd. du Cerf 1960. XIX, 348 p.; [cont. e. a.:] p. 75-109: Congar, Yves M.-J., OP: La primauté des quatre premiers concils oecuméniques; p. 125-141: Fransen, Gérard: L'Ecclésiologie des conciles médiévaux.

Boyer, Carlo, SJ: Il concilio di **Nicea** e il dogma della ss. Trinità. — Div V, 1961, 218-227.

Haarlem, A. van: Incarnatie en verlossing bij **Athanasius**. — Wageningen: Veenman 1961. 214 bl.; hfl. 13,75 [Proefschr. Rijksuniv. Leiden]

Maccarrone, M.: La dottrina del primato papale dal **IV** all' **VIII** secolo nelle relazioni con le chiese occidentali. — Spoleto: Tip. Panetto e Petrelli 1960. 112 p.

Balic, Carlo, OFM: Maria nel concilio di **Efeso** e negli altri concilli. — Div V, 1961, 228-251.

Gross, Julius: Die Natur- und Erbsündenlehre **Anselms** von **Canterbury**. — ZRGG XIII, 1961, 25-45.

Bosch, Amatus van den: Christ and the christian faith according to St. **Bernard**. — Cît XII, 1961, 105-119. 193-210.

Schneider, Johannes: Die Lehre vom dreieinigen Gott in der Schule des **Petrus Lombardus**. — Mchn: Hueber 1961. XV, 229 S. = MchnThSt II, 22.

Glorieux, P.: La christologie du **Compendium Theologiae**. — ScEccl XIII, 1961, 7-34.

Emmen, Aquilin, OFM: Die Eschatologie des Petrus Johannis **Olivi**. — WissWeish XXIV, 1961, 113-144.

Kolping, Adolf: Das Verhältnis der ps.-bonaventurianischen sermo VI De Assumtione zu dem ps.-albertinischen Mariale „Laus Virginis". — ZkTh LXXXIII, 1961, 190-207.

Arbeloa, Augustin: Francisco **Javier** en el diálogo teológico sobre la justificación de los infieles. — RevEspTeol XXI, 1961, 167-194.

Hötzel, Norbert: Die Uroffenbarung im französischen **Traditionalismus**. — Mchn: Hueber 1961. 416 S. = MüThSt II, 24.

Beumer, Johannes, SJ: Das katholische **Traditions**prinzip in seiner heute neu erkannten Problematik. — Scholast XXXVI, 1961, 217-240.

Spindeler, Alois: Pari pietatis affectu. Das **Tridentinum** über Heilige Schrift und apostolische Überlieferung. — ThGl LI, 1961, 161-180.

Garcia Extremeño, C.: El sentido de la fe, criterio de la tradición. — CiencTom LXXXVII, 1960, 529-567.

Diego Carro, V.: El Maestro Domingo de **Soto** y las controversias sobre la justificación dentro y fuera del Concilio de Trento. — Ibi. p. 423-460.

Gagnebet, Marie-Rosaire, OP: L'origine de la juridiction collegiale du corps épiscopale au concile selon **Bolgeni**. — Div V, 1961, 431-493.

Taschner, Josef, SVD: Die Notwendigkeit des ausdrücklichen Glaubens an Christus. Eine geschichtl.-theol. Untersuchung im Anschl. an die Lehrmeinungen der Dogmatiker und Moraltheologen seit **1850**. — Kald: Steyler Verl. buchh. (1960). XI, 96 S. = VeröffMSt.Augustin VI.

Fabro, Cornelio, CPS: La conoscenza di Dio nel concilio **Vaticano** I. — Div V, 1961, 375-419.

Thils, Gustave: Primauté pontificale et prérogatives épiscopales; „potestas ordinaria" au concile du Vatican. — Lou: Warny 1961. 104 p.

Torrell, J.-P., OP: La théologie de l'épiscopat au premier Concile du Vatican. — P: Éd. du Cerf 1961. 336 p. = Unam Sanctam XXXVII.

Betti, Umberto, OFM: La costituzione dommatica „Pastor aeternus" del concilio Vaticano I. — R: Pont. Aten. „Antonianum" 1961. XVI, 702 p. = SpicPontAA XIV.

Scheffczyk, Leo: Die Lehranschauungen Matthias Joseph **Scheebens** über das ökumenische Konzil. — ThQu CXLI, 1961, 129-173.

Wacker, Paulus: Glaube und Wissen bei Hermann **Schell**. Christliches und modernes Denken in Bewegung. — Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1961. XXVIII, 362 S. = AbhPhPsSozRel N.F. IV-VI.

3. Konfessionskunde und Oekumenische Bewegung

Gründler, Johannes: Lexikon der christlichen Kirchen und Sekten. Unter Berücks. der Missionsgesellschaften u. zwischenkirchl. Organisationen. Bd. I-II. — Wien, Frb/B, Bas: Herder (1961). XV, 1378, 221 S.

Ségyi, Jean: Réflexions sur la sociolgie des dissidents chrétiennes en France. — SocComp VIII, 1961, 127-153.

Albright, Raymond W.: Sektentum und Sekten in Amerika. — ZRGG XIII, 1961, 146-168.

Madey, Johannes: Der abendländische **Katholik** und die Kirche des Ostens. — Köln: Wort und Werk 1960. 96 S.; DM 2,70.

Danielou, Jean [, SJ], Jean Bosc & Jean Guitton: Le dialogue catholique — protestant. — P, Genève: La Palatine (1960). 210 p. = Christianisme et actualité.

Fries, Heinrich: Das Gespräch mit den evangelischen Christen. — Stu: Schwabenverl. (1961). 175 S.

Persson, Per Erik: Evangelisch und römisch-katholisch (Romerskt och evangeliskt, dt.). Kernfragen d. heutigen Diskussion. (Berecht. Übers. aus d. Schwed. von Hans-Dieter Fischer). — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1961). 72 S.

Whale, J. S.: The **Protestant** tradition; cheap ed. — Lo, Cambr: Univ. Pr. 1960. 376 p.; sh. 13/6.

Kinder, Ernst: Was ist eigentlich evangelisch? — Stu: Schwabenverl. (1961). 109 S.

Herde, Anna: **Anthroposophie** in katholischer Sicht. — ThGl LI, 1961, 259-294.

Schultze, B., SJ: Reflessione teologica sul signi ficato di „Chiesa orientale" e „ortodossia". — Greg XLII, 1961, 444-462.

La Primauté de Pierre dans l'Église **orthodoxe** p. Nicolas Afanassieff [e. a.]. — Neuch & P: Delachaux & Niestle (1960). 152 p. = Bibliothèque orthodoxe [I]; [dt. Ausg. u. d. T.:] Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche. — Zü: EVZ-Verl. 1961. = Bibl. f. orth. Theol. u. Kirche I; [cf.:] R[ousseau], O[liver, OSB]: L'Église orthodoxe et la primauté romaine. — Irén XXXIII, 1960, 531-539.

Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht. T. II. Hrsg. v. Panagiotis Bratsiotis. — Stu: Evang: Verlagswerk (1960). 190 S. = Die Kirchen der Welt I,2; DM 22,50.

Schultze, Bernhard, SJ [&] Johannes Chrysostomos, OSB: Die Glaubenswelt der orthodoxen Kirche. — Sa: Müller (1961). 253 S. = Reihe „Wort und Antwort" XXVI.

Le Guillou, M.-J.: Aux sources des mouvements spirituels de l'Église orthodoxe de Grèce. — Ist VII, 1960, 95-128. 133-152.

Il **Primato** e l'unione delle Chiese nel medio oriente. — Le Caire: Éd. d. Centro franc. di studi orient. crist. 1960. VIII, 470 p. = StudOrChrColl V; [cont. e. a.:] p. 3-122: Giamberardini, G.: Il primato di S. Pietro e del papa nella Chiesa copta; p. 183-214: Chaba, R.: La primauté de Pierre et du pape dans l'Église syrienne orthodoxe; p. 215-353: Talatinian, B.: Il primato di Pietro e del papa nella Chiesa aramena.

Dumont, C.-J., OP: L'Église orientale catholique et la problème de l'Unité — Ist VII, 1960, 409-432.

Vries, Wilhelm de, SJ: Die katholischen Patriarchate des Ostens und das Problem der Wiedervereinigung aller Christen. — StdZ Jg LXXXVI, 6 = Bd CLXVII, 1961, 436-444.

Tavard, G.: Petite histoire du mouvement **oecuménique**. — P: Fleurus 1960. 237 p. = Omnes gentes.

Sartory, Thomas, OSB: L'esprit de l'oecuménisme en Allemagne. — Ist VII, 1960, 17-36.

Schlink, Edmund: Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen. — Beiträge zum Gespräch zwischen den getrennten Kirchen. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1961). 276 S.; DM 16,50.

Seibel, Wolfgang, SJ: Um die Wiedervereinigung im Glauben. Zum theologischen Problem der „Sammlung". — StdZ, Jg LXXXV. 4 = Bd CLXV, 4, 1960, 252-265.

Ökumenische Profile. Brückenbauer der einen Kirche. Hrsg. v. Günter Gloede u. 30 Mitarb. — Stu: Evang. Missionsverl. 1961, 374 S., 34 Bildern u. 6 Zeichn.; DM 19,80; [enth. u. a.:] S. 13-28: Rogge, Joachim: Martin Luther als Ökumeniker; S. 29-41: Schneider, Rudolf: Philipp Melanchthon. Befürworter der Einen allgemeinen Kirche; S. 83-96: Blanke, Fritz: Hugo Grotius u. sein Einsatz für die Einigung der Kirchen; S. 148-159: Buchta, Franz: Ignaz v. Döllinger. Ein Vorkämpfer der romfreien kath. Kirche; 354-370: Siegmund-Schultze, Friedrich: Max Josef Metzger. Märtyrer der Una-Sancta.

Oekumenisches Konzil (Vatikanum II) s. u. b. XI.

VIII. Moraltheologie

Stelzenberger, Johannes: Conscientia in der ost-westlichen Spannung der patristischen Theologie. — ThQu CXLI, 1961, 174-205.

Blumenberg, H.: **Augustins** Anteil an der Geschichte des Begriffs der theoretischen Begierde. — RevEtAug VII, 1961, 35-70.

Vereecke, L., CSSR: Le concile de **Trente** et l'enseignement de la théologie morale. — Div V, 1961, 361-374.

Peleman, Albert, OSB: Der Benediktiner Simpert **Schwarzhueber** ⟨1727—1795⟩, Professor in Salzburg, als Moraltheologe. Seine Beziehungen zur Moraltheologie des Protestanten Gottfried Leß, zum Salzburger Moraltheologen Jakob Danzer u. zu Ignaz von Fabiani. — Reg: Pustet 1961. 169 S. = StudGktMorTh IX.

Valentini, Eugenio: Due maestri di morale. Il teol. Luigi **Piscetta** e il dott. Don Andrea **Gennaro**. — Sales XXIII, 1961, 136-167.

Murphy, Thomas J.: The supernatural perfection of conjugal life according to Pope **Pius XII**. — Mundl ⟨Illin.⟩: St. Mary of the Lake Sem. 1960. III, 141 p.

Wagler, Roland: Der Ort der Ethik bei Friedrich **Gogarten**. Der Glaube als Ermächtigung z. rechten Unterscheiden. — Hbg-Berstedt: Reich 1961. 103 S. = ThFo XXIV.

Benktson, B. E.: Eros och agape hoch Karl **Barth**. — SvTKv XXXVI, 1960, 214-242.

Lynch, John J., SJ: Notes on moral theology. — ThStudies XXII, 1961, 228-269.

Thomistica morum principia. II. Relationes — communicationes et acta V congressus Thomistici internationalis. Romae, 13-17 Sept. 1960. — R: Offic. Libri Cath. 1961. 166 p. = Bibl PontARSThAqu IV; [cont. e. a.:] p. 8-23: Raeymaeker, Louis de: Le sens et le fondement de l'obligation morale; [cf.:] RevPhLouv LIX, 1961, 76-91; p. 81-79: Fuchs, Josephus: „Operatio" et „operatum" in dictamine conscientiae; p. 95-106: Murphy, Francis X.: The foundations of Tertullian's moral teaching; p. 139-147: Blanchard, Yvon: Le travail est le propre de l'homme.

Schöllgen, Werner: Konkrete Ethik. — Düs: Patmos-Verl. (1961). 496 S.

Barnette, H. H.: Introducing christian ethics. — Nashv: Broadman 1961. 176 p.

Valesecchi, Ambrogio: Verso un rinnovamento della teologia morale. — ScuCatt LXXXIX, 1961, 125-143.

Gillon, L.-B., OP: L'ethica naturalis et la théologie. — Ang XXXVIII, 1961, 3-19.

Egenter, Richard: Über die sittliche Bedeutsamkeit von **Werten**. — SalzbJbPh V/VI, 1960/61 [=] Festschrift f. Albert Auer, 351-363.

Schermer, Josef: Die schichtenspezifische Differenzierung moralischer Einstellungen. — ThGl LI, 1961, 81-101.

Brie, G. A. de: Situationele momenten in een normenethiek. — TPh XXIII, 1961, 3-75; bl. 75-77: Résumé [en franç.].

Delmotte, J.: Van sacramenten tot moraal. — CollBrugGand VII, 1961, 145-165.

Hamel, E.: La vertu d'**épikie**. — ScEccl XIII, 1961, 35-56.

Zoffoli, Enrico, CP: Problema e mistro del **mal**. Lineamenti di un itinerario della speranza. — To: Marietti 1960. 439 p.

Delhaye, Philippe: La **conscience** religieuse et le culte. — Der Kult und der heutige Mensch, Mchn 1961, 162-172.

Matussek, Paul: Gewissen und Kult in tiefenpsychologischer Sicht. — Ebd. S. 154-161.

Schulz, Johannes Josef: Geschlechtsentfaltung, theonome Geschlechtsgestaltung. Eine moralpsychologische Studie zu den Strebungen u. zum Gewissen. — Mchn: Hueber 1961. 321 S.

Rehrl, Stefan: Das Problem der **Demut** in der profan-griechischen Literatur im Vergleich zu Septuaginta und Neuem Testament. — Mstr: Aschendorff (1961). 228 S. = AevChr IV.

Stein, Albert: Zur gegenwärtigen Problematik des **Zeugeneides**. — ZevEth V, 1961. 65-72.

Schruers, P.: La **joie** chretienne. — RevEcclLiège XLVII, 1960, 334-350.

Oyen, Hendrik van: Der Christ und der **Luxus**. — ZevEth V, 1961, 40-51.

Zalba, Marcellinus, SJ: Materia gravis in violatione voti **paupertatis**. — PerMorCanLit L 1961, 241-266.

Pfürtner, Stephanus, OP: Gegenwartsprobleme unserer **Sexualethik**. — NOrdn XV, 1961, 241-258.

Gamm, Hans-Jochen: Schwangerschaftsunterbrechung als religiöses und erzieherisches Problem. — ZevEth V, 1961, 193-203.

Quav, Paul M., SJ: Contraception and conjugal life. — ThStudies XXII, 1961, 18-40.

Quartier, D.: De **euthanasie**. — CollBrugGand VII, 1961, 199-216.

Ramsey, R. P.: War and the christian science. How shall modern war be conducted justly? — Durh: Duke Univ.Pr. 1961. 331 p.

IX. Christliche Sozialwissenschaften

Ritter, Joachim: Naturrecht bei **Aristoteles**. Das Problem der Erneuerung des Naturrechts. — Stu: Kohlhammer 1961. 36 S. = Res publica VI.

Dognin, D., OP: Das Eigentum und die modernen Wirtschaftsstrukturen nach der Lehre des hl. **Thomas** von **Aquin**. — NOrdn XV, 1961, 321-327.

Desroche, H.: Athéisme et socialisme dans le marxisme classique. K. **Marx** — F. **Engels**. — ArchSocRel V, 1960, 71-108.

Poulat, E.: Socialisme et anticléricalisme. Un enquête socialiste internationale ⟨**1902—1903**⟩. — Ib. p. 109-131.

Nawroth, E. E.: Die Sozial- und Wirtschaftsphilosophie des **Neoliberalismus**. — Hdlb: Kerle 1961. XVIII, 472 p. = SgPol XIV.

Cour, R. F.: The political teaching of Pope **Pius XII**. — RPol XXII, 1960, 482-495.

Die Sozialenzyklika Papst **Johannes' XXIII**. Mater et magistra. Über die jüngsten Entwicklungen des gesellschaftl. Lebens und seine Gestaltung im Lichte der christlichen Lehre. Mit e. Einf. in die Soziallehre der Päpste von Leo XIII bis zu Johannes XXIII von Eberhard Welty. — (Frb/B, Bas, Wien:) Herder-Bücherei (1961). 150 S. = Herder-Bücherei CX.; [zur Übers. der Enzyklika s. a.:] HK XV, 12, 1961, 536-558.

Rauscher, Anton: Mater et magistra — die dritte Sozialenzyklika. — OrdSoc IX, 1961, 112-126.

Nell-Breuning, Oswald von, SJ: Mater et magistra. — StdZ, Jg LXXXVII, 2 = Bd CLXIX, 2, 1961, 116-128.

Leclercq, J.: Introduction à la sociologie. Mise à jour par J. Ladrière. — Lou, P: Nauwelaerts 1961. 228 p.

Tödt, Hans Eduard: Theologie der Gesellschaft oder theologische Sozialethik. — ZevEth, V, 1961, 211-241.

Messner, Johannes: Zur Ontologie des **Gemeinwohls**. — SalzbJbPh V/VI, 1960/61 [=] Festschr. f. A. Auer, 365-393.

Fichter, Joseph H., SJ: Religion as an occupation. A study in the sociology of **profession**. — Notre Dame: Univ. of Notre Dame Pr. 1961. 295 p.

Hommes, H. J.: Een nieuwe herleving van het **natuurrecht**. — Zwolle: Willink 1961. 260 p. [Proefschr. Univ. Amsterdam]

Küchenhoff, Günther: Vom Naturrecht zum Liebesrecht. — SalzbJbPh V/VI, 1960/61 [=] Festschr. f. A. Auer, 395-423.

Messner, Johannes: Moderne Soziologie und scholastisches Naturrecht. Mit e. Vorw. v. Alfred Verdross u. e. Anh. v. Alfred Klose: Johannes Messner — Leben und Werk. — Wien: Herder (1961). 47 S. = Ruf u. Antwort III.

Michel, A.: Fonctions et structure de la **famille**. — CahIntSoc XXIX, 1960, 113-135.

Die **ökonomische** Lage der Familie in der Bundesrepublik Deutschland. Tatbestände u. Zusammenhänge von Helga Schmucker u. Hermann Schubnell [u. a.] — Stu: Enke 1961. 108 S. = Soziologische Gegenwartsfragen N.F.; [vgl. dazu:] Wingen, Max: Neue Ergebnisse zur sozial-ökonomischen Lage der Familie. — OrdSoc IX, 1961, 53-65.

Schasching, Johann: Soziologischer und sozialphilosophischer **Pluralismus**. — Naturrecht in Gesellschaft, Staat, Wirtschaft, Innsbr (1961), 207-217; ebd. S. 232-243: Karrenberg, Friedrich: Staat und Gesellschaft im protestantischen Denken der Gegenwart.

Schasching, Johannes, SJ: Die Struktur der österreichischen Gesellschaft. — Der Laie in der Kirche. Seckauer Diözesan-Synode 1960, (Graz 1961), 111-131.

Bernhart, Joseph: Philosophischer Aspekt der demokratischen Krise. Aus der Antwort auf eine Enquête der Unesco zum Problem der **Demokratie**. — PhJ LXVIII, 1960, 66-83.

Oppen, Dietrich von: Strukturfragen der christlichen Gemeinde in der mobilen Welt. — ZevEth V, 1961, 293-306.

Greinacher, Norbert: Development of applications to leave the church. — SocComp VIII, 1961, 61-72.

Plat, J.: Het wezen van het **sociale**. — TPh XXIII, 1961, 78-95.

Karrenberg, Friedrich: Christlich-sozial heute. — ZevEth V, 1961, 90-104.

Schasching, Johannes, SJ: Die soziale Botschaft der Kirche. — Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia 1961. 368 S. = SUH X-XII.

Burghardt, Anton: Das Phänomen des **religiösen Sozialmus** am Beispiel Österreich und der „Aktion Pfliegler". — Custos, quid de nocte?, Wien (1961), 187-207.

Wendland, G.: Theologische Gesichtspunkte zur **Eigentumsfrage**. — ZevEth V, 1961, 281-293.

Locher, Gottfried W.: Der Eigentumsbegriff als Problem evangelischer Theologie. 2. erw. Aufl. — Stu, Zü: Zwingli-Verl. 1961. 180 S. = StDogSystTh V.

Lucques, C.: La nouvelle pouverté. Essai sur la fécondité des biens. — P: Mame 1961. 292 p. = Siècle et catholicisme.

Hudson, W. S.: The Weber thesis ⟨which attributed to Calvinism a decitive influence in the development of modern capitalism⟩ reexamined. Comment by L. Strauß. — ChH XXX, 1961, 88-102.

Messner, Johannes: Der **Funktionär**. Seine Schlüsselstellung in der heutigen Gesellschaft. — Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia-Verl. (1961). 312 S.

Gremillon, Joseph B.: The catholic movement of employers and menagers. — R: Univ. Gregoriana 1961. XII, 217 p.

Reding, Marcel: Über Arbeitskampf und Arbeitsfrieden. — (Köln, Graz, Wien:) Styria (1961). 113 S.

Höffner, Joseph: **Lohngerechtigkeit** in der modernen Gesellschaft. — TrThZ LXX, 1961, 94-110.

Lenski, G. E. The religious factor. A sociological study of religion's impact on politics, economics and family life. — Garden City: Doubleday 1961. 397 p.

Burghardt, Anton: Wirkungen und Grenzen der Sozialpolitik. — NOrdn XV, 1961, 12-21.

Wingen, Max: Die wirtschaftliche Eigenverantwortung in der Familienpolitik. — NOrdn XV, 1961, 175-186. 259-268.

X. Karitas und Karitaswissenschaft

Stehlin, Albert: Das große Gebot — Sendung und Werk der Caritas. — CaritasFr LXI, 1960, 265-273.

Nell-Breuning, Oswald von, SJ: Arm und reich. Zum bischöflichen Werk „Misereor". — StdZ, Jg LXXXVI, 6 = Bd CLXVII, 6, 1961, 401-410.

Borgmann, Karl: Die Caritas auf dem Eucharistischen Weltkongreß in München. — CaritasFr LXI, 1960, 261-265.

XI. Kirchenrecht (einschl. kirchl. Verwaltung u. Statistik)

Geschichte. — Merzbacher, Friedrich: Das geschichtliche Bild des kirchlichen **Richters.** — AkKR CXXIX, 1959/60, 369-388.

Semmler, J.: Zur Überlieferung der monastischen Gesetzgebung **Ludwigs des Frommen.** — DtArch XVI, 1960, 309-388.

Gossman, Francis J.: Pope **Urban II** and canon law. A dissertation. — Wash: CUAPr 1960. X, 207 p. = CUA CLSt CDIII.

Crnica, Alexander: De **canonizatione** aequipollenti. — MonEccl LXXXVI, 1961, 258-291.

Damme, J(ean) B(apt.) van (, SOC): Genèse des Instituta generalis capituli (apud Cistercium). — Cit XII, 1961, 28-60.

Oesterle, D. G., OSB: De conditionibus in re matrimoniali. — MonEcc LXXXVI, 1961, 233-257.

Primetshofer, Bruno: Zur Frage der staatlichen Wirkung kirchlicher Ehen. — OeAKR XII, 1961, 131-148.

Bartoccetti, V.: Codicis J. C. emendatio a S. P. **Pio XI** circa leges et causas matrimoniales disposita anno 1938. — Mélanges en l'honneur de S. E. le Card. A. Jullien, Strassb 1961, 9-23.

Staat und Kirche. — Engel-Janosi, F.: Österreich und der Vatikan, 1846—1918. II: Die Pontifikate Pius' X. und Benedikts XV., **1903—1918.** — Graz, Wien: Styria 1960. XXIV, 420 p.

Schmied, Erich: Die rechtliche Stellung der Kirche in der **Tschechoslowakei.** — Jahrbuch für Ostrecht I, 2, 1960, 129-136.

Lener, Salvatore, SJ: L'unità d'Italia, lo stato pontificio e i cattolici italiani. — CivCatt CXII, III, 1961, 337-351.

Allgemeines und Grundlegung. — Miscellanea in memoriam Petri Card. **Gasparri.** — R: Pont. Univ. Later. 1960. 398 p.; [cont. e. a.:] p. 75-87: Mörsdorf, Klaus: De conceptu officii ecclesiastici; p. 119-138: Bertrams, Wilhelmus: De effectu consensus matrimonialis naturaliter validi; p. 139-156: Lefebvre, C.: De bonorum matrimonii exclusione secundum Card. Gasparri opera; p. 185-210: Flatten, W.: Qua libertate iudex ecclesiasticus probationes appretiare possit et debeat; p. 219-245: Cassola, O.: De applicatione poenarum ad modum praecepti.

La potestad de la Iglesia. Análisis de su aspecto jurídico. Trabajos de la VII[a] semana de derecho canónico. — Barc: Flors 1960. XVI, 528 p.

Gampl, Inge: Adelige Damenstifte. Untersuchungen zur Entstehung adeliger **Damenstifte** in **Österreich** unter bes. Berücks. d. alten Kanonissenstifte Deutschlands u. Lothringens. — Wien, Mchn: Herold (1960). 132 S.

Kuttner, Stephan G.: Harmony from dissonance: an interpretation of medieval canon law. — Letrobe, Pa.: Archabbey Pr. 1961. 64 p. = Wimmer lecture X.

Gomez de Ayala, A.: La commissione per l'interpretazione autentica del Codex Iuris Canonici e il canone **17.** — DirEccl LXXI, 1960, 461-580.

Shekleton, Matthew M.: Doctrinal interpretation of law. A historical synopsis and a commentary. — Wash: CUAPr 1961. IX, 113 p. = CUA CLSt CCCXLV.

Dekkers, Ignatius, CSSR: De momento rationis legis in legum interpretatione. Inquisitio historico-doctrinalis. — R: Apud Auctorem 1960. 134 p. [Diss. Pont. Athenaei Lateran.]

Personenrecht. — Schmitz, Heribert: Die Gesetzessystematik des allgemeinen kirchlichen Verfassungsrechtes im Codex Iuris Canonici. — AkKR CXXIX, 1959/60, 408-485.

Lahidalga, J. M. de: La coacción en la ordinacion sagrada. Estudio historico — juridico del canon **214.** — Vitoria: Eset 1960. XXVII, 388 p. = Victoriensia X.

Oekumenisches Konzil. — Veillet, R.: Les états généraux de l'Église. Le concile oecumenique. — P: Fleurus 1961. 240 p.

Matteucci, Gualbertus, OFM: De historico conventu Occidentis cum Oriente christiano. — Ant XXXV, 1960, 293-322.

Petit, Pierre: Avant le deuxième Concile du Vatican. — Rev ThéolPhil XI, 1961, 169-186.

Rimoldi, Antonio: Il concilio ecumenico e i suoi membri nella storia della Chiesa. — ScuCatt LXXXIX, 1961, 163-186.

Küng, Hans: Das theologische Verständnis des ökumenischen Konzils. — ThQu CXLI, 1961, 50-77. ~ Konzil und Episkopat. Zur Theologie des ökumenischen Konzils. — An XV, 1960, 294-300.

Schmaus, Michael: Die theologische Bedeutung des Konzils. — KlBlEichst XLI, 1961, 284-287. 310-314.

Volk, Hermann: Kirche und Konzil. (Allgemeine Erwägungen zu dem kommenden Konzil). — ThGl LI, 1961, 321-335.

Rousseau, O.: Le futur concile et sa préperation. — Irén XXXIV, 1961, 5-20.

Vagaggini, Cipriano, OSB: Osservazioni intorno al concetto di concilio ecumenico. — Div V, 1961, 411-430.

Kirche der Menschheit. Das ökumenische Konzil in Konfrontation mit der modernen Welt. — WoWa XVI, 1961, 169-191.

Leskovec, Paolo, SJ: Il Concilio Vaticano II e le via dell' unione nel pensiero dei teologi ortodossi. — CivCatt CXII, II, 1961, 561-574. III, 1961, 352-366.

Metz, R.: Les concils oecumenique et le code de droit de 1917. — Mélanges en l'honneur de S. E. le Card. André Jullien, Strassb 1961, 192-213.

May, Georg: Das Verhältnis von Papst und Bischöfen auf dem Allgemeinen Konzil nach dem CIC. — TrThZ LXX, 1961, 212-232.

Szentirmai, Alexander: Die Bedeutung der römischen **Diözesansynode** für die Kanonistik. — ThGl LI, 1961, 215-223.

Bogdan, F., SAC: Conspectus bibliographicus de iure religiosorum pro annis 1939-1959. — R: Comment. pro relig. 1961. 49 p.

Scanlan, Kevin, SMA: Ordination and the canonical status of clerics in societies without vows. — R: Angelicum 1960. 159 p.

Bertrams, Wilhelm, SJ: Die **Exemtion** der Ordensleute. — StdZ, Jg LXXXVI, 11 = Bd CLXVIII, 1961, 348-360.

Sachenrecht. — Navarrete, Urbanus, SJ: De iurisdictione ad audiendas confessiones iuxta constitutiones Primae Romanae Synodi. — PerMorCanLit L, 1961, 160-202.

Roos, John R.: The seal of **confession.** — Wash: CUAPr. 1960. XI, 212 p. = CUA CLSt CDXIII.

O'Donnell, Thomas J., SJ: Epilepsy in canon **984** and modern medical therapy. — ThStudies XXII, 1961, 209-227.

Ochoa, Xaverius, CMF: Sensus celebrationis coram Ecclesia in matrimonio putativo canonico. — MonEccl LXXXVI, 1961, 78-117.

Bride, A.: Le pouvoir du souverain Pontife sur le mariage des infidèles. — Mélanges en l'honneur de S. E. le Card. A. Jullien, Strassb 1961, 52-101.

Dumon, W.: Gedelegeerde bevoegdheid tot huwelijksassistentie. — CollBrugGand VII, 1961, 249-266.

Prozeßrecht: — Rocca, Fernando della: Appunti sul processo canonico. — Mil: Giuffré 1960. 161 p.

Colagiovanni, Aemilius: De collusionis crimine secundum S. R. Rotae iurisprudentiam. — MonEccl LXXXV, 1960, 649-684.

Wirth, Paul: Der **Zeugenbeweis** im kanonischen Recht unter bes. Berücks. der Rechtssprechung der Römischen Rota. — Pad: Schöningh 1961. 287 S.

Strafrecht. — Rocca, Fernando della: Istituzioni di **diritto penale** canonico. — To: Marietti 1961. XIII, 236 p.

Castillo Lara, Rosalio: Algunas reflexiones sobre la futura reforma del libro V CIC. — Sales XXIII, 1961, 317-338.

Creyghton, J. H. C., SJ: De funktie der **censuren** in het kerkelijk strafrecht. — Bijdr XXI, 1961, 39-53; p. 54: Summary: Censures as means of coercion.

evang. KR. — Maurer, Wilhelm: R. **Sohms** Ringen um den Zusammenhang zwischen Geist und Recht in der Geschichte des kirchlichen Rechtes. — ZevKR VIII, 1, 1961, 26-60.

Wolf, Ernst: Das Problem der Rechtsgestalt der Kirche im Kirchenkampf. — ZevKR VIII, 1961, 1, 1-26.

Friedrich, Otto: Einführung in das Kirchenrecht. Unter bes. Berücks. d. Rechts d. Evang. Landeskirche in Baden. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1961). 520 S.

Meinhart, Marianne: Zum **Mitgliedschaftsrecht** der evangelischen Kirche in Österreich. — OeAKR XII, 1961. 33-51.

Hansch, Karl: Die **Disziplinar**gerichtsbarkeit in der evangelischen Kirche. — Gö: Schwarz 1961. VIII, 148 S. = Göttinger Rechtswiss. Studien XXXIII.

XII. Pastoraltheologie

Clasen, Sophronius, OFM: Der hl. **Bonaventura** als Prediger. — WissWeish XXIV, 1961, 85-113.

Schneyer, Johann Baptist: Pastoraltheologische Grundzüge als Einteilungsmotive in den Predigten des hl. Bonaventura. — ThQu CXXXXI, 1961, 206-224.

Lacko, M., SJ: The pastoral activity of Mauel Michael **Olsavsky,** Bishop of Mukacevo. — OrChrPer XXVII, 1961, 150-161.

Oesterle, Gerard, [OSB]: **Pius XII** und die Seelsorge in Rom. ErbAuftr XXXVI, 1960, 129-132.

Filthaut, Theodor: **Seelsorge** unter dem Anspruch der Herrschaft Gottes. — An XV, 1960, 213-219.

Lavalette, Henry de, SJ: Réflexions sur la théologie pastorale. — NRhTh LXXXIII, 1961, 605-617.

Drinkwelder, Erhard: Einheit der Theologie im Seelsorger. — ThpQu CVIII, 1960, 253-266.

Miller, Joseph, SJ: Die Seelsorge der ungültig Getrauten und der Geschiedenen. — An XVI, 1961, 135-141.

Schurr, Viktor, [CSSR]: Seelsorge an den Nichtpraktizierenden. — An XVI, 1961, 85-93.

Godin, André, SJ: Tendances actuelles et organisation internationale de la **psychologie religieuse.** — LumVit XVI, 1961, 199-208.

Thomas, M.: Problèmes pastoraux posés par la **confirmation.** — LumV X, 1961. 80-91.

Exeler, Adolf: Über die rechtzeitige **Erstkommunion.** — KatBl LXXXVI, 1961, 49-56. 114-118. 175-178. 201-205.

Schmaus, Michael [e] Karl Forster [Hrsg.]: Der **Kult** und der heutige Mensch. — Mchn: Hueber 1961. 353 S.; Ln DM 18,—.

Maertens, Th(ierry), OSB: Les risques de plafonnement du **mouvement liturgique**. — ParLit XXXXIII, 1961, 297-344.

Ries, Johannes, OMI: Krisis und Erneuerung der **Predigt**. Studien zur Situation der Verkündigung. — Ffm: Knecht (1961). 394 S.; DM 19,80.

Schneyer, Johannes Baptist: Die Krise der Gegenwartspredigt. — OrhPBl LXII, 1961, 225-231. 289-297.

Clowney, E. P.: Preaching and biblical theology. — GrR: Erdmans 1961. 124 p.

Davis, Ch.: The theology of preaching. — ClerRev XXXXV, 1960, 524-547.

Ratzinger, Joseph: Christozentrik in der Verkündigung. — KatBl LXXXVI, 1961, 299-310.

[Neue Zeitschr.:] **Catéchèse**. Revue de pastorale catéchétique; publiée sous le patronage de la comm. nat. de l'einseignement religieux. (Anné I.) — P 1960/61.

Cruchon, G., SJ: Psychologia paedagogica pueri et adolescentis. — R: Pont. Univ. Gregoriana 1961. 279 p.

Coudreau, François, PSS: L'ignorance religieuse des adultes. Réflexions pédagogiques et pastorales. — Cat I, 1960/61, 4, 399-428.

Babin, P.: Les jeunes et la foi. — Lyon: Chalet 1961. 284 p.

Filthaut, Theodor: Zur Gabenbereitung. — KatBl LXXXVI, 1961, 193-200.

Heredero, J. M., SJ: La science morale; enseignement religieux aux noncatholiques. — LumVit XVI, 1961, 61-68.

Otto, Gert: Schule, [evangl.] Religionsunterricht, Kirche. Stellung und Aufgabe des Religionsunterrichtes in Volksschule, Gymnasium und Berufsschule. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1961). 186 S.; DM 9,50.

XIII. Liturgik (einschl. Kirchenmusik)

Kirsten, H.: Die Taufabsage. Eine Untersuchung zu Gestalt und Geschichte der Taufe nach den **altkirchlichen Taufliturgien**. — B: Evangel. Verlags-Anstalt 1960. 148 S.; DM 14,50.

Mateos, J., SJ: Les différentes espèces de vigiles dans le **rite Chaldéen**. — OrChrPer XXVII, 1961, 46-63.

Hanssens, Jean Michel: La liturgie d'**Hyppolyte**. Assentiments et dissentiments. — Greg XLII, 1961, 290-302.

Pitt, W. E.: The origin of the anaphora of the liturgy of **St. Basil**. — JEcclH XII, 1961, 1-13.

Deshusses, J., OSB: Le **sacramentaire** de **Gellone** dans son contexte historique. — EphLit LXXV, 1961, 193-210.

Metz, René: La **consécration des vierges** dans l'église franque d'après la plus ancienne vie de St. Pusinne ⟨VIIIe—IXe siècle⟩. — RScRel XXXV, 1961, 32-48.

Barré, H., CSSp: L'homilaire carolingien de **Mondsee**. — Rev Bén LXXI, 1961, 71-107.

Andrieu, Michel: Les Ordines Romani du haut moyen âge. V: Les textes ⟨Ordo L⟩. — Lou: Spic. Sacr. Lov. Adm. 1961. 419 p. = SpicSacrLov XXIX.

Frutaz, A. P.: Contributo alla storia della riforma del Messale promulgato da S. **Pio V**. nel 1570. — Problema di vita religiosa in Italia nel Cinquecento, Padua 1960, 187-214.

Balboni, Dante: La catalogazione dei libri liturgici. — EphLit LXXV, 1961, 223-236.

Martimort, A[imé] G[eorge]: L'église en prière. **Introduction** à la **liturgie**; avec la collaboration de R. Béraudy [e. a.] — P [e. a.]: Desclée [1961]. XV, 916 p.

Gordon, Ignatius, SJ: Quaestiones recentiores de **locis sacris** et legum universalium derogationes in prima Synodo Romana. — PerMorCanLit L, 1961, 267-307.

Häring, Bernhard [, CSSR]: **Liturgische Frömmigkeit** und christliche Vollendung. — LJ XI, 1961, 93-103.

Filthaut, Theodor: Liturgische Erneuerung und ökumenische Aufgabe. — LJ XI, 1961, 9-24.

Jounel, Pierre: Pour une réforme des lectures du **Missel**. — MaisD LXVI, 1961, 36-69.

Neunheuser, B[urkhard], OSB: Les leçons du passé pour la participation à la messe. — QuestLitPar XXXXII, 1961, 109-127.

Lengeling, Emil J.: Die **Meßfeier** als Eucharistie. — LJ XI, 1961, 65-80.

Arens, Anton: Vom kultheologischen Gehalt der Haupthoren des kirchlichen **Stundengebetes**. — TrThZ LXX, 1961, 193-211.

Kirchenmusikalische Gegenwartsprobleme auf dem Kölner Kongreß 1961. — HK XV, 11, 1961, 519-524.

Tittel, Ernst: Österreichische Kirchenmusik. Werden, Wachsen, Wirken. — Wien: Herder (1961). XII, 394 S.

Kreps, J. [, OSB]: La future édition critique du **Graduel romain**. — QuestLitPar XXXXII, 1961, 145-149.

Gherardi, L.: Il codice angelica 123. — Bol: Amato 1960. 114 p. = Bibl. di Quadrivium, ser. lit I.

Müller, Norbert: Die liturgische Vergegenwärtigung der Psalmen. Untersuchungen zur hermeneutischen Problematik der **lutherischen Propriumspsalmodie**. — Mchn: Kaiser 1961. 165 S. = FoGlProt X, 21.

Pons, André: Droit ecclésiastique et musique sacrée. — T. III: Décadence et reforme du chant liturgique. T. IV: La restauration de la musique sacrée. — St. Maurice: Éd. St. Augustin (1960—1961). 234; 259 p.

Follieri, Henrica: **Initia hymnorum** ecclesiae Graecae. — Vol. I: A—Z. Vol. II: H—Ξ. — CdV: Bibl. Apost. Vat. 1960—1961. XXVIII, 590; XXII, 570 p. = Studi e testi CCXI-CCXII.

XIV. Religiöses Leben und Brauchtum

Bouyer, Louis (, Orator.): La spiritualité du Nouveau Testament et des pères. — (P:) Aubier 1960. 635 p. = Histoire de la spiritualité chrétienne I; rel. NF 24,—.

Leclercq, Jean [, OSB], François Vandenbroucke, OSB, Louis Bouyer (Orator.): La spiritualité du moyen âge. — (P:) Aubier 1961. 718 p. = Histoire de la spiritualité chret. II.

Tauler, Johannes: Predigten. Vollst. Ausg., übertr. u. hrsg. v. Georg Hofmann. — Frb(/Br), Bas, W: Herder (1961). 647 S.

Fénelon: Geistliche Werke. Briefe, Predigten, Traktate. — Düs: Patmos 1961. 386 S.; Ln. DM 24,—.

Emmerick, Anna Katharina: Der Gotteskreis, aufgezeichnet von Clemens Brentano, in erstmaliger genauer Veröffentlichung der Urtexte ausgew., hrsg. u. eingel. v. Anton Brieger. — Mchn: Manz (1960). XXX, 485 S. = Veröffentl. d. Stifterbibliothek.

Mönchtum und Orden. — Ooms, Herwig, OFM: Repertorium universale siglorum ordinum et institutum religiosorum in Ecclesia catholica. — Brux: Comm. belge de bibliographie. 1959. 303 p. = Bibliographia belgica XLV; bfr. 230,—.

Wallfahrtswesen u. Hagiographie. — Mayr, Norbert: Die **Pilgerfahrt** Oswalds von Wolkenstein **ins Heilige Land**. — Germanistische Abhandlungen = Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft VI, Innsbr 1959, 129-145.

Molinari, Paolo, SJ: Alcune riflessione teologiche sulla funzione dei **santi** nella Chiesa. — Greg XLII, 1961, 63-96.

Dupraz, Louis: Les passions de S. **Maurice d'Agaune**. Essai sur l'historicité de la tradition et contribution à l'étude de l'armée pré-dioclétienne ⟨260-286⟩ et des canonisations tardives de la fin du 4e siècle. — Frb/S: Éd. universitaires 1961. 298, 37* p. 1 pl. = StudFrib, N. S. XXVII; sfr. 27,50.

Religiöses Brauchtum. — Chaney, William A.: Paganism to Christianity in Anglo-Saxon **England**. — HarvThR LIII, 1960, 197-217.

Navigatio sancti Brendani abbatis fr. early Latin mss. ed. w. introd. a. notes by Carl Semler. — (Notre Dame, Ind.:) Univ. of Notre Dame Pr. 1995. LI, 132 p. = PublMedStud XVI.

Schwebe, Joachim: Volksglaube und Volksbrauch im **hannoverschen Wendland**. — Köln & Graz: Böhlau 1960. VIII, 272 S., 2 Kt. = Mitteldeutsche Forsch. XIX; DM 24,— [Phil. Diss. Marburg].

Staber, J(osef): Katholische Kirche und bayerisches Volkstum in **München**. — Der Mönch im Wappen. Aus Gesch. u. Gegenw. d. kath. München, Mchn (1960), 143-165.

Steger, Hugo: **David** rex et propheta. König David als vorbildliche Verkörperung des Herrschers und Dichters im Mittelalter, nach Bilddarstellungen d. 8.-12. Jh. — Nbg: Carl 1961. IX, 291 S., 36 Taf. = Erlanger Beitr. z. Sprach- u. Kunstwissenschaft VI.

Jung, Emma, & M[arie]-Luise von Franz: Die **Graalslegende** in psychologischer Sicht. — Zü & Stu: Rascher 1960. 441 S. = Studien aus dem C. G. Jung-Inst., Zürich, XII.

Flemming, Willi: **Oberammergau** und das Mittelalter. — Volk, Sprache, Dichtung. Festg. f. Kurt Wagner = Beiträge z. dt. Philologie XXVIII, Gi 1960, 61-78.

Jäger, Erica: Das Oberammergauer Passionsspiel und sein Komponist Rochus Dedler. — StdZ, Jg. LXXXV, 8 = Bd. CLXVI, 8, 1960, 98-107.

Diesem Heft liegt je ein Prospekt der Verlage Patmos, Düsseldorf, und Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, bei. Wir bitten um freundliche Beachtung.

© Aschendorff, Münster (Westf.), 1960 · Printed in Germany
Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.
Schriftleitung: (21 a) Münster, Johannisstraße 12—17 / **Druck: Aschendorffsche** Buchdruckerei, Münster (Westf.).
Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949. Eigentümer: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster/Westfalen.
Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

WLADIMIR SOLOWJEW

UNA SANCTA

SCHRIFTEN ZUR VEREINIGUNG DER KIRCHEN
UND ZUR GRUNDLEGUNG DER UNIVERSALEN THEOKRATIE

Band II und III der Deutschen Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew

1. Band (Band II) 514 Seiten, Leinen 36.—DM
2. Band (Band III) 476 Seiten, Leinen 31.—DM

Die Ausgabe der Gesamtwerke des großen russischen Mystikers und Christusphilosophen schreitet in erfreulicher Weise voran. Das große Ziel Solowjews ist die weltweite Erfassung des ganzen Christentums in all seiner Gestaltung. Er ist ein echter Russe, der wie Dostojewski Rußlands Bedeutung für die universale Kirche betont, schließlich aber in Rom den Zentralsitz für die große universelle kirchliche Einheit erblickt. Diesem Grundgedanken dienen die Abhandlungen, die in diesem Bande vereinigt sind ...

Für die unmittelbare Gegenwart und die Beurteilung Rußlands hat ja eine andere Geistesrichtung, der dialektische Materialismus, für ganz Europa und darüber hinaus vordergründige Bedeutung. Sollte jedoch die Zeit kommen, in der die religiöse Grundstimmung des russischen Volkes wieder andere Bahnen einschlägt, dann wird auch Solowjew als Ferment im Rahmen der religiösen Auseinandersetzung fruchtbar anzusetzen sein. Der mit 47 Jahren 1900 verstorbene Solowjew ist ein interessantes Kapitel innerhalb der russischen Philosophie. Er will von den Höhen der religiösen Metaphysik aus das Leben verstehen und meistern. Von Haus aus Platoniker verbindet er mit seinem Platonismus Vätermystik und ist den Theosophen verwandt. Seine Weltanschauung geht in eine Christusverkündigung, ja in eine Christusphilosophie über, deren Endziel das Reich Gottes, die Menschenvergöttlichung in der Weltgeschichte, das Allmenschtum in Christus ist. Der Westen hat, in seiner Entwicklung von Descartes bis Hegel wie von Bacon bis Stuart Mill zum Positivismus hingetrieben, die Lehre vom Gottmenschen vernachlässigt, die Kultur des Menschen hoch entwickelt; der Osten hat das göttliche Prinzip und mit ihm die Reinheit des Glaubens bewahrt und dem Westen gegenüber die große Aufgabe der Vermittlung. Solowjew fordert die harmonische Verbindung beider. Kosmogonie, Theogonie und Anthropogonie bleiben in ihrem inneren Zusammenhang eine geschlossene, sinnhafte Einheit. Solowjew kennt die westliche Philosophie gut und ist vielfach von ihr beeinflußt. Die Platoniker, Skotus Eriugena, die Gnostiker, Schelling kommen in Sicht. Auch Newman hat schon zum Vergleich gedient. Nur besteht der Unterschied, daß Newman wie schon Pascal vor dieser Welt gleichsam die Flucht ergreift, um sich ins Christentum zu retten; von Solowjews Weltbejahung wird der ganze Kosmos in den Vollendungs- und Verklärungsprozeß eingerechnet. Christus ist ein zum Ganzen der Welt gehörendes Ereignis, deren naturgemäßer, logischer Abschluß ...

Hans Meyer in *Münchener Theologische Zeitschrift*, Heft 1. 1961

Verlangen Sie bitte den Prospekt der Deutschen Gesamtausgabe.
Bei Subskription auf die Gesamtausgabe Nachlaß von 15%.

ERICH WEWEL VERLAG · FREIBURG · I · BRG